WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIX. BAND.

WIEN, 1905.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des neunzehnten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern.

Vortrag, gehalten auf dem zweiten Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904.[1]

Von

L. v. Schroeder.

Wenn wir etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an diejenigen, welche sich mit den Religionen des Altertums oder der Naturvölker als Forscher beschäftigten, die Frage gerichtet hätten: Welches sind die Anfänge religiöser Bildungen? — dann würde die Antwort der überwiegenden Mehrzahl gelautet haben: Der Anfang der Religion liegt in der Naturverehrung! — Heutzutage würde die Antwort auf jene Frage wohl wesentlich anders ausfallen. Es hat sich inzwischen die Theorie vom Seelenkult als dem Anfang aller Religion mächtig in den Vordergrund gedrängt. Diese Theorie hat sich in vieler Hinsicht als fruchtbar erwiesen, aber ihre radikale Durchführung gelangt zu unmöglichen Konsequenzen. Die Naturverehrung ist nicht einfach aus dem Seelenkult abzuleiten, wenn sie auch von diesem in hervorragendem Maße beeinflußt worden ist. Naturverehrung und Seelenkult verbinden und verschlingen sich

[1] Da die Zeit dieses Vortrages streng bemessen war, sah sich der Verfasser zur größten Kürze und Knappheit in seinen Mitteilungen gezwungen. Eine wesentliche Veränderung desselben für den Druck hätte anderweitige Unzuträglichkeiten ergeben und so erscheint er hier in derselben Form, wie er gehalten wurde. Er enthält kurz zusammengefaßt eine Reihe von Forschungsresultaten, welche im ersten Bande der noch unvollendeten ‚Altarischen Religion' des Verfassers eingehend behandelt werden.

zwar vielfach, doch es sind beides selbständige, nebeneinander stehende Wurzeln der Religion.

Sind sie die einzigen solchen Wurzeln? — Die Frage muß, wie ich meine, entschieden verneint werden.

Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten Völker näher betrachten, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den Theorien vom Ursprunge der Religion aus Seelenkult oder Naturverehrung allein nicht in Einklang bringen läßt. Es ist dies der gerade unter ihnen weit verbreitete, wenn nicht allgemeine Glaube an ein höchstes gutes Wesen, das, oft schöpferisch vorgestellt, selbst gut ist und auch von den Menschen fordert, daß sie gut, gerecht, in mancher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über den Handlungen der Menschen, wird oft, wenn auch nicht immer, das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dies höchste Wesen erscheint unter verschiedenen Eigennamen, wird aber auch oft allgemein, der Vater, der Alte des Himmels, der Macher oder Schöpfer, der Gute, der große Freund, der große Geist oder dem ähnlich benannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, so wenig wie irgend eine Naturerscheinung, wenn dies höchste Wesen auch nicht selten mit dem Himmel in Beziehung gebracht, in ihm wohnend und von dort aus wachend und herrschend gedacht wird. Dieses stets gütig und wohlwollend gedachte höchste Wesen wird bei den primitiven Völkern meist nicht durch Opfer und Gebete geehrt. Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich. Wo ihm Opfer dargebracht werden, wird dies wohl mit Recht als eine Übertragung vom Seelenkult her angesehen. Gerade dieser Umstand, daß das höchste Wesen keinen eigentlichen Kult hat, während daneben ganze Scharen von gierigen, hungrigen und durstigen Geistern zahlreiche Darbringungen erhalten, deutet darauf hin, daß wir es hier mit einer total verschiedenen religiösen Konzeption zu tun haben. Man hat aber nur ganz unrichtigerweise aus diesem Umstande den Schluß gezogen,

daß dies höchste Wesen jenen Völkern wenig oder nichts bedeute, gegenüber den gefürchteten Seelen und Geistern.

Und doch ist gerade dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern relativ rein und kräftig vorfindet. Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung ableiten zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, keinen Heroendienst entwickelt haben, wie z. B. den Australiern, Andamanesen, Feuerländern und Buschmännern, — Völkern, die den Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen, die nur den Seelen unlängst verstorbener Menschen opfern und die Gestalten hervorragender Personen früherer Zeiten überhaupt nicht im Gedächtnis behalten haben. Wenn einige Völker dennoch dies Wesen als den Vater des ersten Menschen und also ihren eigenen Urvater bezeichnen, so bemerkt Réville ganz richtig, daß da eben das höchste Wesen zum Vorfahren, zum Urvater gemacht ist, nicht aber der Vorfahre zum höchsten Wesen. Es ist ähnlich wie auch Adam in der Genealogie bei Lukas als Sohn Gottes erscheint, weil er von ihm unmittelbar erschaffen ist. — Aber auch als der oberste Gipfel eines polytheistischen Pantheons ist dies höchste Wesen nicht zu fassen, wie Tylor annimmt, weil es sich gerade sehr klar und deutlich bei Völkern findet, die gar kein solches Pantheon noch entwickelt haben. Es ist auch nicht die Spiegelung irdischen Königtums, wie andere Forscher glauben, schon darum, weil es sich bei Völkern findet, die noch kein Königtum kennen, keine höheren Sozialformen besitzen.

Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eminent wichtige Bildung, — um den primitiven Gedanken: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der alles gemacht hat; es muß Einer da sein, der da will, daß ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. Dieser Eine braucht nicht notwendig im Himmel zu wohnen. Die Feuerländer dachten ihn sich als großen schwarzen Mann, der im Wald und in den Bergen haust, jedes

Wort und jede Tat des Menschen weiß und das Wetter darnach einrichtet. Aber es lag doch auch nahe, das höchste Wesen in die lichte Himmelsferne hinauf zu versetzen, ihn zum Alten des Himmels zu machen. Und man wird diese höchst einfache Konzeption, die keine irgend höher entwickelte Kultur voraussetzt, wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes rechnen müssen, da sie ebenso wie andre Elementargedanken durch ein großes Material aus allen Teilen der Erde bezeugt ist.

Wenn man diesen Zeugnissen von dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den primitiven Völkern jetzt damit zu begegnen und sie dadurch zu entkräften sucht, daß man europäische oder islamitische Beeinflußung annimmt, so erweist sich auch das als vergeblich. Wir finden jenen Glauben bei Völkern, die noch keine oder doch keine intimere Berührung mit Europäern oder Mohammedanern gehabt, die sich vor solcher Berührung ängstlich hüten, ja sie verabscheuen. Wir sehen, wie dieser Glaube bisweilen gerade im bewußten Gegensatz zu den Predigten der christlichen Missionäre aufrecht erhalten und bewahrt wird, auch pflegt in demselben nichts zu liegen, was ihn als geistiges Lehngut erkennen ließe.

Der Glaube an ein höchstes gutes Wesen bildet neben Naturverehrung und Seelenkult eine dritte, mächtige Wurzel der Religion. Der Kern derselben ist unlöslich mit der Moral verbunden, dem Altruismus, der Idee des Guten, Gerechten. Mag das höchste Wesen mehr kräftig, energisch, aktiv, oder mehr blaß und passiv erscheinen, stets ist es durchaus gut gedacht, liebt, wünscht und will das Gute und Rechte. Wir finden gerade bei den primitivsten Völkern, wie Australiern, Andamanesen, Feuerländern, den festen Glauben, daß die Gebote der Moral den Willen dieses höchsten Wesens darstellen, *seine* Gebote und Forderungen sind. Bei andern Völkern ist dieser Glaube durch den überwuchernden Geisterkult oder auch die Naturverehrung zurückgedrängt und abgeblaßt, doch bezeugt die Tatsache der überall verbreiteten Gottesurteile, daß an eine höhere Macht geglaubt wird, welche die Guten und Unschuldigen beschützt, die Bösen der Strafe überliefert.

Man wende nicht ein, die Moral sei erst das Produkt einer allmählichen Kulturentwicklung. Schon das primitivste Volk hat seine Moral, ja tief in das Tierreich hinein reichen ihre Wurzeln, als Instinkt der Liebe, der gegenseitigen Hülfe, der Unterordnung unter gemeinsame Zwecke, als Instinkt der Selbstverleugnung, ja der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung. Mächtig waltet schon im Tierreich neben dem egoistischen auch der altruistische Trieb. Aber der Mensch erst wird sich dieses inneren Widerstreites bewußt und erkennt in dem altruistischen Triebe, der so oft seinen Interessen widerstrebt, einen fremden, einen höheren Willen, dem er sich unterordnen muß. Gerade das Bedürfnis, diesen Trieb zu begreifen, ließ den Glauben an ein höchstes gutes Wesen erwachsen.

Wenn heutzutage so oft behauptet wird, die Religion sei in ihren Anfängen ganz unabhängig von der Moral und keineswegs mit ihr untrennbar eng verbunden, so ist das wahr und falsch zugleich. Wahr, — denn Naturverehrung und Seelenkult haben in der Tat ursprünglich gar keine Beziehung zur Moral und gewinnen solche allenfalls erst später, auf sekundärem Wege. Falsch, — denn der Glaube an ein höchstes gutes Wesen ist mit der Moral von Hause aus engstens verbunden, ja aus ihr und mit ihr erwachsen.

Wie Naturverehrung und Seelenkult sich miteinander verbinden und verschmelzen können, ist schon öfters gezeigt worden. Aber auch der Glaube an ein höchstes gutes Wesen kann ähnliches erfahren. Er kann sich der Vorstellung von Seelen und Geistern ohne Körper anähnlichen, — dann wird das höchste Wesen zum großen Geist, und diese Entwicklung ist sogar die Regel, — sie ist um so natürlicher, als das höchste Wesen ja groß und mächtig gedacht, doch den Blicken des Menschen nicht sichtbar ist. Die Vorstellung vom höchsten guten Wesen kann aber auch mit dem Himmel, der höchsten, erhabensten Stätte, der herrlichsten Naturerscheinung, in Zusammenhang gebracht werden und so mit noch einer andern Wurzel der Religion, der Naturverehrung, verwachsen. Denkt man sich dann das höchste, gute, schöpferische Wesen als großen Geist,

als Vater und Lenker der Welt und der Menschen, im Himmel wohnend oder gar geradezu ‚Himmel‘ genannt, mit ihm quasi identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion zusammengewachsen, und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Diese Entwicklung beobachten wir in der Tat an manchen Punkten der Erde. Sie dürfen wir, wie ich glaube, auch für die Urzeit unserer Vorfahren, der Arier oder Indogermanen behaupten.

Die Kultur der arischen Urzeit war noch eine recht primitive, wie die Vergleichung lehrt. Ebenso war auch Religion und Kult jener Zeit durchaus primitiver Art, aufs nächste denen der sogenannten Naturvölker verwandt. Von den drei großen Wurzeln der Religion war die Naturverehrung am stärksten entwickelt, waltete mächtig vor und gab dieser Religion recht eigentlich ihr Gepräge. Aber auch der Seelenkult und die Verehrung der Seelengötter und Seelenheerführer ist deutlich nachweisbar vorhanden. Wir werden nun schon a priori vermuten müssen, daß auch dies primitive Volk der Urarier, wie andre primitive Völker, den Glauben an ein höchstes gutes Wesen ebenfalls nicht entbehrte. Und in der Tat, ich zweifle nicht daran, daß der Himmelvater der arischen Urzeit, der Dyâus pitar oder D. pappa, eben dieselbe Vorstellung repräsentiert, — dieselbe, die uns bei andern Primitiven als der Vater oder der Alte im Himmelland, der Gute, der große Freund, der Schöpfer begegnet. Es ist die Vorstellung des höchsten guten Wesens, das über der Moral, über der heiligen Ordnung, über Recht und Treue wacht, fest verwachsen mit der erhabenen Vorstellung des allumfassenden, leuchtenden Himmels, der aber auch in Donner und Blitz zürnen, schrecken und strafen kann, — eine Verbindung, die besonders begreiflich erscheint, wenn man sich der mächtig vorwaltenden Naturverehrung der arischen Urzeit erinnert.

Fassen wir nun, um die Stützen dieser Behauptung zu prüfen, jene Göttergestalten vergleichend ins Auge, welche als rechtbürtige Abkömmlinge der erwähnten urarischen Vorstellung bei den einzelnen arischen Völkern anzusehen wären. Es fällt bei einer solchen Ver-

gleichung bald in die Augen, daß Griechen und Römer die verschiedenen Züge und Benennungen der alten Göttergestalt in einer Person fest zusammengefügt erhalten haben, während bei Indern und Germanen der Trieb vorwaltet, die verschiedenen Namen und charakteristischen Züge desselben großen Wesens als selbständige Gestalten sich von demselben ablösen, abspalten zu lassen, — Hypostasen, Parallelgestalten, die dann enger oder loser noch zusammenhängen. Griechen und Römer bewähren dabei mehr künstlerischen Formsinn, mehr Logik und Strenge des Denkens, Inder und Germanen mehr eine fort und fort wuchernde Phantasie und Neuschöpfungslust. Slawen, Litauer, Kelten, Phryger und Skythen bieten uns nur einzelne, wenn auch höchst schätzbare Namen und Züge des großen Gottes, — während bei den übrigen Ariern fast alles Vergleichsmaterial fehlt.

Bei den Indern ist der Träger des alten Namens Himmelvater, Dyâus pitar, schon in vedischer Zeit ganz in den Hintergrund gedrängt, verblaßt und fast inhaltlos geworden. Nur als Vater der Götter, als Gatte und Befruchter der Mutter Erde lebt er noch fort. Ein andrer Name des alten Himmelsgottes hat sich als selbständige Gestalt von ihm abgelöst und hat den vollen Inhalt der alten Göttergestalt geerbt. Varuṇa, der Umfasser, der allumfassende Himmel, in erster Linie der Nachthimmel, der als sternengeschmücktes Firmament die erhabenste Offenbarung der Himmelserscheinung darstellt. Die ethische Größe dieses Gottes ist bekannt. Er ist der große Lenker und Regierer der ewigen, heiligen Ordnung, des Ṛita, in der Natur wie im Menschenleben, in der physischen wie in der sittlichen Welt. Er hat die Welt geschaffen und geordnet. Seinem Willen folgen Götter und Menschen. Von seiner himmlischen Veste aus sieht er alles Tun der Menschen, kennt alle ihre Gedanken, weiß was getan ist und was noch getan werden wird. Er straft mit Krankheit und andrem Elend. Zu ihm flüchtet der schuldbeladene Mensch und fleht um Vergebung seiner Sünde, um Befreiung von den Fesseln seiner Schuld, — und von ihm wird das große Wort gesagt, daß er sich sogar des Sünders erbarmt. Mir gebricht die Zeit, die erhabene

Größe des Gottes zu schildern, ich darf sie ja aber auch als bekannt voraussetzen. Nur das sei noch hervorgehoben, daß Varuṇa keineswegs Nachthimmel allein, sondern Himmelsgott überhaupt und höchstes gutes Wesen ist. Er schaukelt ja auch im Sonnenschiff, hat der Sonne ihre Pfade gebahnt, waltet mit Mitra vereint im Gewitter usw. Wohl aber scheint die Konzeption dieser großen Göttergestalt von der erhabenen Erscheinung des gestirnten Nachthimmels ausgegangen zu sein. Diese im Verein mit dem großen ethischen Kern des Gottes, das sind die Haupkonstituenten seines Wesens, die beiden großen Säulen, auf denen es ruht. Wir erinnern uns gleich jenes KANTschen Wortes, das die Zeitgenossen ihm auf die Wand seiner Grabkapelle setzten: ‚Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.' KANT hätte damit vor 3000 Jahren ein Prophet des Varuṇa werden können! Und auch ein andrer großer Arier der Neuzeit greift, wenn er von Gott reden will, gleich nach dem Bilde des allumfassenden, gestirnten Himmels:

Der Allumfasser, der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf? — —

Was in KANTS und GOETHES Worten sich offenbart, ruht, wie ich glaube, auf uralt arischer Anschauung, — unbeschadet der individuellen Größe des Gedankens und des Ausdrucks.

Neben Varuṇa aber stehen seine Brüder, die andern Adityas, die sich alle nur als selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens, persongewordene Namen und Eigenschaften des großen Gottes erweisen. Als Personen sind sie nichts, blutlos, interesselos. Doch in wertvollster Weise ergänzen sie jenen in seinem Wesen. So Mitra, der Freund, der die Menschen freundschaftlich verbindet, der seit uralters — wie die Vergleichung des avestischen Mitra lehrt

— über der Freundschaft, der Treue, den Verträgen, dem gegebenen Wort, dem Eid, den Bündnissen wacht. Nicht ein alter Sonnengott, wie man wohl gemeint hat, — das ist er weder im Veda, noch im Avesta, er ist das bei den Persern erst später geworden —, sondern seit Alters das höchste Wesen als Wächter über der Treue, in Wort und Freundschaft,[1] Bund und Vertrag. Er ist sowenig Sonnengott und so ganz mit Varuṇa Eins, daß die Sonne im Veda das Auge des Mitra und des Varuṇa genannt werden kann, d. h. des höchsten Wesens, des Himmelsgottes in dieser Doppelfassung. Dem Mitra nächstverwandt ist Aryaman, der Getreue, der gute Freund und Genoß, ein andrer Gott der Treue und Ergebenheit, der ursprünglich über dem ehelichen Bunde, insbesondere wohl der treuen Ergebenheit des Weibes gegenüber dem Manne zu wachen scheint.

Eine ganz andre Seite des höchsten guten Wesens repräsentiert Bhaga, der milde, freundliche Gott, der gütig und reichlich Spendende, — eine sehr charakteristische Konzeption des höchsten Wesens als des durchaus gütigen und wohlwollenden. Ihm nächst verwandt, ja nur ein bloßer Doppelgänger des Bhaga ist Aṃça, der freundlich anteilgebende Gott. Endlich Daksha, das höchste Wesen als weiser Schöpfer und Vater der Götter gedacht. Der 7. Aditya wird nicht genannt, — welcher Gott diese Stelle ursprünglich ein-

---

[1] Unter Freundschaft ist hier natürlich etwas andres gemeint, als spätere Zeiten darunter verstehen. Es handelt sich nicht um sentimentale Beziehungen, sondern um ein weit primitiveres Treueverhältnis. Die Freunde, das sind in der alten Zeit die Stammesgenossen, die Verwandten und die Verbündeten, mit denen man durch Bund und Vertrag in ein Friedensverhältnis getreten ist. Es ist sehr charakteristisch, daß das slavische Wort Mirŭ, welches dem indischen Mitra ‚Freundschaft‘ entspricht, die doppelte Bedeutung ‚Volksversammlung‘ und ‚Frieden‘ hat. In der Volksversammlung finden sich eben die Stammesgenossen, die Blutsgenossen und Verwandten zusammen, — das ist die ‚Freundschaft‘ im älteren Sinne; wird aber durch Bund und Vertrag zwischen zwei Stämmen die Fehde beendet, der Friede geschlossen, dann ist das auch ‚Freundschaft‘. — Ebenso wird durch die Verheiratung eine neue ‚Freundschaft‘, d. h. Verwandtschaft, gewonnen — und in diesem Sinne, für ‚Verwandtschaft‘, ist uns das Wort aus älterer Zeit auch noch geläufig. — Nur um Freundschaft in diesem Sinne handelt es sich bei Mitra und auch bei Aryaman.

nahm, welche Hypostase des Himmelsgottes die Reihe ursprünglich in vorvedischer Zeit ergänzt haben dürfte, läßt sich, wie ich meine, mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Es fehlt in dieser Reihe eine sogar sehr wichtige Gestalt des Himmelsgottes, die eigentlich nicht fehlen dürfte, — der Himmelsgott als der gewitternde, als der im Gewitter zürnende und schreckende, aber auch segnende und befruchtende Gott. Später sehen wir Indra an dieser Stelle, zu den Adityas gerechnet (Vâl. 4, 7 und TBr 1, 1, 9, 1—3), — aber Indra, der derbsinnliche, trink- und eßlustige Gewitterriese, paßt seinem ganzen Wesen nach nicht in die Reihe dieser Götter. Er hat hier aller Wahrscheinlichkeit nach einen älteren Gewittergott verdrängt, der den Adityas wesensähnlicher war, und das kann kein andrer gewesen sein als Parjanya, — ein Gott, der in der erhabenen Schilderung des Rigveda sehr deutlich gerade als das hervortritt, was wir vermißten, als der im Gewitter zürnende, die Übeltäter schreckende und schlagende Gott, der aber doch auch im Regenguß befruchtet und segnet, — ein Gott, der ganz frei von Indras Schwächen, groß und rein dasteht, der Adityas würdig, ein Bestrafer des Bösen. Ihn allein neben Dyâus und Varuṇa nennt der Rigveda ‚Herr' und ‚unser Vater' zugleich *(ásurah pitā́ naḥ)*; und deutlich entsprechen ihm bei den verwandten Völkern die verwandten Gestalten des Perkunas-Pehrkons-Fjörgynn.[1]

Varuṇa und seine Brüder heißen Adityas, Söhne der Aditi, d. i. der Nichtgebundenheit, der Freiheit. Welche Freiheit gemeint ist, halte ich nicht für zweifelhaft. Nichts ist charakteristischer für diese Götter, als daß sie fort und fort angefleht werden um Befreiung von

[1] Bezüglich der Form müssen wir annehmen, daß Parjanya auf älteres Parcanya zurückgeht (vgl. GRASSMANNS *Wörterbuch* s. v.); die Erweichung von *c* zu *j* findet eine genaue Parallele in dem vedischen *túj f.* ‚Kinder, Nachkommenschaft' neben dem ganz gleichbedeutenden *túc*. Sie läßt sich auch durch andre Erwägungen noch stützen, wie z. B. die Wahrnehmung prakritisierender Formen im Veda, namentlich aber durch Annahme volksetymologischer Anlehnung an die Wurzeln *par* ‚füllen' und *jan* ‚zeugen'. Parjanya ist ja ein durch den Regen in hervorragendem Maße befruchtender, zeugerischer Gott.

den Fesseln und Stricken der Schuld, der Sünde. So ist Aditi nicht die Unendlichkeit, wie man wohl gemeint hat, sondern die Freiheit von Schuld und Sünde, die sittliche Freiheit.

In diesem Sinne singt der große Dichter Vasishṭha:

> Wir möchten frei von Banden sein, ihr Adityas,
> Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg![1]

Aditi ist eine abstrakte Gottheit rein indischer Prägung, ihre Söhne aber sind älter als sie. Schon die indopersische Einheitsperiode kannte einen entsprechenden Götterkreis, den höchsten Himmelsgott mit ethischem Kern, umgeben von sechs wesensverwandten Genien, Hypostasen, Abspaltungen seines eigenen Wesens. Auf diesen Kreis geht der persische Ahuramazda mit seinen sechs Amesha çpeñtas zurück, nur daß die Reformation des Zarathustra aus den letztern rein abstrakte Gestalten gemacht hat. Sie hat auch den alten Himmelsgott in eine höhere, geistigere Sphäre hinaufgehoben, hat die Naturseite seines Wesens so gut wie ganz abgestreift, hat ihn zum rein geistigen Schöpfer und Lenker der Welt gemacht und das Ethische seines Wesens so scharf, so energisch herausgearbeitet, wie kein andres arisches Volk, so daß nun die ganze Weltentwicklung als ein Kampf dieses höchsten guten Wesens mit dem ihm entgegenstehenden Reiche des Bösen erscheint. Hier wird er auch nie mehr Himmel genannt, sondern nur Ahuramazda, der weise Herr. Bagha, der Gütige, aber blieb sein Beiname und bedeutet hier geradezu so viel wie Gott. Neben ihm blieb Mithra als ein großer Gott der Treue bestehen, mit Ahura eng verbunden, ja bisweilen ihm gleich hoch gewertet.

Wie der große Gott, der Vorfahr des Ahura und Varuṇa zugleich, in der indopersischen Zeit genannt wurde, steht nicht ganz fest. Er trug wohl auch mehr als einen Namen. Man nannte ihn vielleicht Dyâus Asura ‚Himmelherr' wie Bradke vermutet hat, oder auch Asura ‚Herr' allein; vielleicht auch noch Dyâus pitar ‚Himmelvater', vielleicht daneben auch Varuṇa-Vareṇa ‚der Um-

---

[1] Rv 7, 52, 1: *âdityâśo áditayaḥ syâma*
pûr devatrá vasavo martyatrá.

fasser'. Es sind das alles Namen desselben alten Himmelsgottes und höchsten guten Wesens. Die Siebenzahl des Kreises, dessen Mittelpunkt er bildet, beruht wohl nur darauf, daß die Sieben schon der indopersischen Einheitsperiode als heilige Zahl galt, — vielleicht, ja wahrscheinlich, zufolge babylonischen Einflusses. Im übrigen sind es rein arische Götter und OLDENBERGS Theorie, nach welcher Varuṇa ursprünglich ein semitischer Mondgott wäre, ist ganz ohne Boden, — wie ich schon früher gezeigt habe.

Wenden wir uns zu den Griechen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir in ihrem Zeus oder Ζεὺς πατήρ den direkten Abkömmling des urarischen Himmelvaters vor uns haben, wie schon der Name besagt. Hier dürfen wir uns vor allem nicht irre machen lassen durch jene Liebes- und Ehebruchsgeschichten, die von lüsternen Dichtern so viel und gern variiert worden sind. Sie ruhen auf der uralten Vorstellung von der allgewaltigen Zeugungskraft des Gottes, aber sie sind zweifellos erst später, erst auf griechischem Boden entwickelt, vielleicht zum Teil unter fremdem Einfluß. Weder der altrömische Jupiter, noch die entsprechenden Götter der Inder, Perser, Germanen usw. wissen etwas davon. Und es lebt im griechischen Kultus ein echteres, reineres Bild des Gottes und spiegelt sich auch in den Gedanken ernsterer Dichter und Philosophen. Zeus ist unbestritten der höchste Gott des ganzen hellenischen Volkes, — er ist der Himmelsgott, nicht nur Lichthimmelgott, im Äther wohnend, sondern auch der Wolkensammler, der in Donner und Blitz zürnt und schreckt. Er ist der Vater der Götter und Menschen, ihr Regierer und Lenker, der König der Welt. Zeus ist aber auch der Gott der heiligen Ordnung, auf welcher alle menschliche Gemeinschaft ruht; der Gott, der Familie und Staat, das häusliche und eheliche Leben schirmt; der über der Volksversammlung wie über der Vereinigung der hellenischen Stämme schützend und überwachend thront; der Gott, der über der Treue, über Eiden und Verträgen wacht, der Schwurgott; der Gott, der Freundschaft und Völkerbündnisse schützt und heiligt; der Gott, der den Frevel furchtbar straft, der ihn aber auch milde und gnädig zu sühnen und zu tilgen

vermag; kurz, der große sittliche Gott, der es wohl verdient, wenn er auch ‚der Gott‘ schlechthin, ὁ θεός, genannt wird.

Es ist kein Zweifel, wir haben in ihm den Himmelsgott und das höchste gute Wesen in einer Person, wie in Varuṇa. Er ist aber auch Gott des Krieges und Sieges, der Siegverleiher, — eine Eigenschaft, die wir bei Varuṇa und seinen Brüdern kaum ausgeprägt finden. Eine geschlossene, herrlich künstlerisch ausgeprägte Gestalt, die als Eigenschaften und Beinamen jene verschiedene Züge in sich vereint, welche in den Brüdern des Varuṇa sich von diesem selbstständig abgelöst haben. Der Ζεὺς πατήρ, αἰθέρι νάιων, μειλίχιος, ὑέτιος, ὄμβριος, πίστιος, ὅρχιος, ζύγιος, γαμήλιος, φίλιος, ἑταιρεῖος, ἀγοραῖος, βουλαῖος, ἐλευθέριος, ἀλιτήριος, χαθάρσιος, σωτήρ usw. usw. ist doch immer derselbe eine Zeus! Nur ein alter Name des Himmelsgottes hat sich hier selbständig als Person abgelöst: Uranos, der Großvater des Zeus und Urvater des Göttergeschlechtes, der Gatte der Erde, — der hier also wesentlich in derselben Stellung erscheint wie Dyâus im Rigveda. Sein Name fällt mit dem des Varuṇa zusammen, wie der des Dyâus mit Zeus. Dem Wesen nach aber entspricht vielmehr Varuṇa dem Zeus, Uranos dem Dyâus. Der urarische Himmelsgott trug beide Namen, der Leuchtende und der Umfasser, Lichthimmel und Firmament. Sie konnten bei einer Spaltung sich so oder so verschieben und verteilen, es konnte ebensowohl der Lichthimmel wie der Umfasser den ethischen Kern des alten Himmelvaters erben, — das war nicht wesentlich. Wenn man aber früher, pedantisch an die Namen sich haltend, nur immer Dyâus mit Zeus, Varuṇa mit Uranos verglich, dann mußte das freilich ergebnislos bleiben, — aber nur, weil man nicht richtig zu vergleichen wußte und ganz unter dem Banne der sprachlichen Formen stand.

Die Römer bieten uns in ihrem Jupiter ebenso unzweifelhaft den urarischen Himmelvater, nur in römischer Prägung. Er ist unbestritten seit Alters der höchste Gott der italischen Arier. Er ist Himmelsgott, Lichthimmelgott, Herr des lichten Tag- wie des strahlenden Nachthimmels; ebenso aber auch der Regen-, Donner- und Blitzgott, Jupiter Pluvius, Tonans, Fulgur. Er ist der Vater,

ist der Lenker und Regierer der Welt, der Götter und Menschen. Er ist der gute, freundliche, spendende, segnende Gott: Jupiter Almus, Frugifer, Ruminus, Liber. Er ist aber auch nicht minder der ernste, strenge, große Gott der geheiligten sittlichen Ordnung, des Rechtes, der Treue, der Schwüre, der Verträge und Bündnisse. Als Jupiter Terminus schützt er das Grundeigentum, als Dius Fidius, Jupiter Lapis und Feretrius ist er der große Treugott und Schwurgott im privaten wie im öffentlichen Leben. Besonders eindrucksvoll ist dieser letztere Jupiter Lapis-Feretrius, der Jupiter ‚Stein', der schlagende Gott — Feretrius von ferire —, dessen Priester, die Fetialen, im Namen des Gottes die Völkerbündnisse zu schließen, den Schwur im Namen des römischen Volkes zu leisten hatten. Der Stein, das Symbol des Gottes, ein Kiesel, im ältesten Jupitertempel Roms aufbewahrt, ist ein Donnerstein. Es ist unzweifelhaft der im Gewitter zürnende und schlagende Himmelsgott, der hier als Rächer des Treubruchs angerufen wird. Dieser Gott wacht über dem Bunde der latinischen Völker, wie Zeus über dem der hellenischen, er ist insbesondere Schutzgott des römischen Staates. Er wacht aber auch über dem ehelichen Bunde, spielt bei der Eheschließung eine Rolle, ist Glücks- und Segensgott der Familie. Ein reiner und heiliger Gott, dem die bekannten Liebeshändel des Zeus ganz fremd sind. Noch mehr fast als dieser erscheint er aber auch als großer Kriegs- und Siegesgott seines Volkes. Auch er ist wie Zeus eine einheitliche, große Gestalt, noch strenger geschlossen wie jener. Dius Fidius, Terminus, Liber spalten sich freilich im Laufe der Zeit als selbstständige Gestalten von ihm ab, — doch ohne daß der Zusammenhang ganz abreißt, ohne daß dadurch der große Gott an Einheit und Größe etwas verliert.

Noch energischer ist bei den Germanen der alte Himmelsgott zum Kriegsgott geworden. Dabei ist es nicht von wesentlicher Bedeutung, ob der Name Zio-Týr mit Dyâus und Zeus unmittelbar zu identifizieren ist, oder ob er, wie jetzt einige wollen, auf altes *Deiwos* zurückgeht und eigentlich ‚der Gott' bedeutet. Im letzteren Falle wäre er eben als der Gott schlechthin bezeichnet, wie auch Litauer

und Letten ihren höchsten Gott nannten, wie nur der höchste Gott heißen kann. Sehr möglich übrigens auch, daß hier beide Formen — Dyâus und Deiwos — in einer zusammengeflossen sind, nachdem sie durch lautliche Prozesse identisch geworden. Daß Zio aber nicht nur oberster Gott und Kriegsgott[1] war, sehen wir deutlich aus dem altfriesischen Tiuz Thingsaz, — dem kriegerischen Zio, der zugleich über der Recht sprechenden Volksversammlung, dem Thinge, wacht und ihm idealiter vorsitzt, — ähnlich wie der Zeus ἀγοραῖος, βουλαῖος. Das kann nur der Gott sein, der über Recht und Unrecht wacht, der ethische Gott, das höchste gute Wesen. Ihn kannten noch andre germanische Stämme, wie der Name des Dienstag als Dingstag, Dingsedach, neben Ziestac, beweist. Die Friesen aber besaßen in ihrem Fosete auf Helgoland die kraftvolle Parallelgestalt eines großen Gottes, der alles Rechtes Urquell ist. Baiern und Österreicher haben einen ganz anderen Namen für den Dienstag: Eritag, Erchtag, — und schon längst hat man mit Recht einen anderen Namen desselben Gottes daraus erschlossen: den Namen Ere, Eri, Erch. Dieser Name wird jetzt ganz richtig, z. B. von Mogk, mit dem vedischen Adjektiv *arya* zusammengebracht. So erklärt sich am besten die Form Erch neben Eri, ähnlich wie Ferge, Scherge auf fario, scario zurückgehen. Arya aber bedeutet ‚freundlich, hold, treu zugetan‘ und wird im Veda nicht selten von Göttern wie auch von Menschen gebraucht. Es ist aufs nächste verwandt mit Aryaman, welcher Name nur durch das Suffix *man* erweitert erscheint, — ja man kann es geradezu Aryaman gleichsetzen, als wesentlich gleichbedeutende Nebenform. Und so finden wir, daß der kriegerische Himmelsgott der Germanen auch einen Namen trug, der von dem des Aditya Aryaman nur durch den Mangel eines erweiternden Suffixes abweicht. Auch er hieß der Freund, der Getreue, der gütige, freundliche Gott. Das in Eri fehlende Suffix

---

[1] Wenn Saxnôt, wie die Germanisten annehmen, ebenfalls ein Beiname des germanischen Himmelsgottes ist, dann spricht sich in demselben seine kriegerische Natur unmittelbar deutlich aus, denn Saxnôt heißt ‚Schwertgenoß‘ (vgl. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie,* p. 214).

man zeigt ein andrer Name des germanischen Himmelsgottes, der in andrer Art wohl auch mit Aryaman verwandt sein dürfte: Irmin, Ermin, nach dem sich die Erminonen nannten. Andre Namen desselben Gottes stecken in den Namen der Ingvaeonen und Istvaeonen. Ingvi hieß der Freund, der enge, nahestehende Freund,[1] wie Much gezeigt hat, bedeutete also ganz dasselbe wie Mitra, resp. auch Aryaman; Istvi ‚der Echte, Wahre, Wahrhaftige', mit slavischem *istovŭ*, *istŭ* ‚wahr, recht' verwandt, wie Heinzel gezeigt hat. Ingvi begegnet uns auch in Skandinavien und ist ein Beiname des Freyr, der — wie Mogk ganz richtig darlegt — ebenfalls als eine Hypostase des altgermanischen Himmelsgottes zu betrachten ist. Freyr bedeutet der Herr (= frauja, frô), dasselbe also wie Ahura-Asura bei Persern und Indern. Seinen Doppelnamen Yngvi-Freyr könnte man geradezu durch Mithra-Ahura, resp. Mitra-Asura, übersetzen. Bevor Odin im Norden zum großen Himmelsgott aufstieg, nahm wahrscheinlich Freyr diese Stellung ein, wenigstens in Schweden.[2] Noch nennt ihn die Edda einmal den Fürsten der Götter und es heißt, die Götter seien vom Geschlechte Yngvifreys. Freyr ist Lichtgott und Herr über Regen und Sonnenschein, der alles gedeihen läßt. Er erscheint vor allem als der reichlich spendende, segnende Gott, ein Jupiter Liber und Almus, ein Bhaga. Aber er ist auch der Schirmer des Friedens und des Rechtes, der Rächer erlittener Unbill, er ist, wie Jupiter und Zeus, in ganz hervorragendem Maße der altskandinavische Schwurgott, — neben Njördhr, einer andren Hypostase des Himmelsgottes, einem ganz zurückgedrängten Göttervater und Segensgott, einem älteren Freyr oder Bhaga, — wie andrerseits auch neben Odin und Thôrr, dem späteren Himmelsgott und dem späteren Gewittergott. Und in diesen Eigenschaften erkennen wir seinen alten

---

[1] Vgl. goth. *aggwus* ‚enge', für den Bedeutungsübergang das griech. ἄγχιστος, englisches *strait*, *close*.

[2] Schon Freyr hatte wohl in Schweden den Tŷr in den Hintergrund gedrängt, ehe Odin kam. In Norwegen blieb Tŷr wohl noch länger in seiner alten Stellung. Nach Prokop wäre Tŷr noch im 6. Jahrh. der höchste Gott in Skandinavien gewesen (vgl. W. Golther a. a. O., p. 212).

ethischen Kern. Auch Heimdallr ist eine verdunkelte Hypostase des alten Himmelsgottes, was schon Grimm geahnt hat, — Heimdallr, der über der Welt Leuchtende, der himmlische Wächter, dessen Kinder und Söhne die Menschen heißen. Der ganze, alte, durch den Odinkult zurückgedrängte Götterkreis der Vanen, der lichten, freundlichen Himmelsgötter, der ‚Freunde', wie Much den Namen überzeugend erklärt hat, ist dem der indischen Adityas wesensverwandt. Es fehlt aber auch nicht daneben die Hypostase des donnernden Himmelsgottes, und das ist der alte, verdunkelte Fjörgynn, — während Thôrr einer völlig andren Gestalt, dem Gewitterriesen Indra verwandt ist. Fjörgynn fällt mit Parjanya zusammen, den ich als den 7. Aditya reklamiere; nicht minder mit den Perkunas-Pehrkons der Litauer und Letten.

Ehe ich von diesen rede, nur ein Wort von den Kelten. Wir wissen ja nur wenig von ihrer Religion, dennoch hat Much es sehr wahrscheinlich gemacht, daß auch bei ihnen der Himmelsgott wesentlich kriegerisch gedacht ist, wie bei den Germanen. Auch königlich ist er gedacht, auch ein Lichtgott, ein Donnergott, — in mehreren Hypostasen. Das muß uns heute genügen.

Bei den Letten und Litauern wurde, wie es scheint, der alte Himmelsgott als ‚der Gott' schlechthin oder ‚Gottchen' bezeichnet, *diëvas*, *deewinsch*. Es geht dies schon aus der Rolle hervor, welche dieser Gott oder Gottchen in den Mythen und Liedern jener Völker spielt, wie schon Mannhardt gesehen hat. Es wird weiter durch den Umstand bestätigt, daß die benachbarten finnisch-estnischen Völker den Himmel geradezu mit dem altarischen Namen für ‚Gott' benennen: *taivas, taevas,* aus dem arischen *deiwos* ‚Gott' entstanden. Daneben aber finden wir den Donnergott Perkunas-Pehrkons, den gewitternden Himmelsgott — ein Jupiter Tonans, Fjörgynn-Parjanya — bald als besondere Gestalt neben ihm, bald aber auch gar nicht von ihm zu unterscheiden, mit ihm identisch. Denn, wie schon Grimm bemerkt und Solmsen bestätigt, den Litauern ist ihr Perkunas geradezu ‚der Gott', *diëvas*, *deivaitis*. Wir sehen, die Ablösung, die Hypostasierung ist hier nicht völlig vollzogen, sie ist gewissermaßen nicht

bis zur Wurzel durchgeführt. Lichthimmelgott und Gewittergott sind unterschieden und doch auch wieder eins.

Bei den Slawen steht es ähnlich, nur daß wir da doch wenigstens etwas mehr wissen. Sowohl die südlichen wie auch die nördlichen Slawen glaubten schon in der Heidenzeit, nach dem Zeugnis des Prokopius, Helmold u. a., an einen höchsten Gott, der im Himmel waltet und alles regiert. Es erscheint aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich, daß die Slawen diesen höchsten, allwaltenden Himmelsgott einfach Bogŭ nannten, d. h. den ‚Gott' schlechthin, denn *bogŭ* ist die allgemeine Bezeichnung für Gott bei den Slawen. Bogŭ ist nichts andres als das indisch-persische Bhaga (Baga), es bezeichnet den Gott also als den gütigen, wohlwollenden, milden, den freundlich und reichlich spendenden.[1] Aber die Slawen haben auch ihren gewitternden Himmelsgott Perun, die kraftvollste und gewaltigste Gestalt unter ihren Göttern, der von dem großen freundlichen Himmelsgott bald unterschieden, bald auch mit ihm eins zu sein scheint, ganz ähnlich wie wir das bei den Litauern sahen. Die Spaltung ist nicht so weit durchgeführt wie bei Indern und Germanen, die Einheit aber auch nicht so kraftvoll deutlich wie bei Zeus und Jupiter. Doch nennt schon Prokopius jenen höchsten Gott der Slawen ‚den Bewirker des Blitzes, den alleinigen Herrn über alle Dinge', wonach also dieser höchste Himmelsherr auch zugleich der Gewittergott ist, also Perun. Der Name des Perun hängt nicht mit Perkunas-Parjanya zusammen. Er kommt von einer slawischen Wurzel *per* und bedeutet den ‚Schläger', den schlagenden, treffenden Gott, — bedeutet also ganz dasselbe wie der alte Jupiter Feretrius, in dessen Tempel der Donnerstein, der Jupiter Lapis, aufbewahrt wurde. Ja die Slawen nennen den Donnerstein Perun kamenj, Perun Stein, eine Bezeichnung, die sich mit dem ‚Jupiter Lapis' merkwürdig

[1] Daß die Slawen diese Gottesbezeichnung von den Persern entlehnt hätten, ist eine fast ungeheuerliche Vermutung neuerer Zeit. Weder in der Form, noch im Inhalt des Wortes liegt irgend etwas, was für diese Annahme sprechen könnte. Der Umstand aber, daß das ganze weite Gebiet der Slawen, bis zur Ostsee herauf, einmütig diese Gottesbezeichnung aufweist, macht dieselbe total unmöglich.

deckt. Bei Bogŭ und Perun schwuren die Slawen ihren Treueid, wie uns die Chronik des Nestor zeigt, — daneben auch noch bei dem Viehgott Wolos, der vielleicht ein alter Sonnengott war, dem Pûshan verwandt. Der Name Bogŭ zeigt die milde, freundliche Seite des Himmelsgottes, der Name Perun die dräuende, schreckende, strafende. Als der himmlische Wächter über den Treueid zeigt Bogŭ Perun seinen ethischen Kern.

Dieselbe Doppelgestalt eines gütigen, segnenden und eines gewitternden Himmelsgottes tritt uns bei den Phrygern entgegen, einem nach Kleinasien gewanderten thrakischen Stamme. Neben dem donnernden und blitzenden Zeus, dem Ζεὺς Βροντῶν καὶ Ἀστράπτων, verehrten sie nach griechischem Zeugnis den Zeus Bagaios, d. h. den Himmelsgott mit dem Beinamen Baga, das ist eben der gütige, milde, segnende Himmelsgott. Der Name Baga ist uns schon wohlbekannt. Die Phryger hatten also auch gewissermaßen ihren Bogŭ und Perun nebeneinander; deren ursprüngliche Wesenseinheit wohl noch deutlich empfunden wurde, wie der übereinstimmende Hauptname Zeus uns beweist.[1]

Die den Phrygern stammverwandten Bithynier hatten ihren Zeus Papas oder Pappoos, d. h. einen Himmelsgott, welchen sie Pappa ‚Väterchen' nannten, gerade so wie uns das auch von den Skythen mit ihrem Zeus Pappaios bezeugt ist. Vielleicht kannte die Urzeit schon bei der Bezeichnung des Himmelsgottes als des Vaters auch diese vertrauliche Koseform ‚Väterchen', — der Pappa, der Alte da droben. Sicher feststellen läßt sich das natürlich nicht.

---

[1] Bagaios heißt nicht etwa ‚Eichengott', wie Torp vermutet hat, sondern ist genau ebenso zu erklären wie der Ζεὺς Παππαῖος der Skythen. Das ist ein Zeus der Skythen mit dem Beinamen Pappa = Vater, Väterchen; so ist Zeus Bagaios ein Zeus der Phryger mit dem Beinamen Baga, — gewissermaßen der Baga-ische Zeus, wie dort der Pappa-ische Zeus. — Das alte Baga lebt auch bei den mit den Phrygern nahe verwandten Armeniern wenigstens in Zusammensetzungen, in der Form *bag-* (= Gott), weiter fort. Dies armenische Wort als eine Entlehnung aus dem iranischen Sprachgebiet zu betrachten, wie einige meinen, scheint mir nicht notwendig.

Wenn wir bei diesen letzteren Völkern, wie auch bei Kelten und Litauern, von dem ethischen Kern des Himmelsgottes nichts erfahren, so darf daraus bei der großen Dürftigkeit des Materials selbstverständlich kein negativer Schluß gezogen werden. Im Gegenteil werden wir, nach dem Zeugnis der Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen und auch Slawen, bei dem urarischen Himmelsgotte den großen ethischen Kern vielmehr unbedingt voraussetzen müssen, — wir werden annehmen müssen, daß derselbe diesen Völkern eben nicht nur Himmelsgott, sondern auch das höchste gute Wesen war. Damit ist für die Urzeit durchaus keine höhere Kulturentwicklung postuliert, denn — wie wir schon gesehen haben — findet sich dieser Glaube ja vielmehr gerade bei den primitiven Völkern sehr deutlich vor.

Überschauen wir das ganze Gebiet, so fällt es in die Augen, daß sich die arischen Völker bezüglich ihres Glaubens an einen großen Himmelsgott ganz natürlich in zwei große Gruppen sondern lassen:

1. in eine östlichere Gruppe, in welcher der Gott als Bhaga-Bogŭ hervortretend milde und gütig charakterisiert erscheint; — dazu gehören die Inder und Perser mit ihrem Bhaga (Bagha, Baga), die Phryger mit ihrem Zeus Bagaios, resp. auch die Armenier, und die Slawen mit ihrem Bogŭ;

2. in eine westlichere Gruppe, welcher die Bhaga-Bezeichnung ganz zu fehlen scheint und welche dafür den großen Himmelsgott als Kriegsgott ausgeprägt hat, welche Eigenschaft er in der östlichen Gruppe gar nicht oder kaum besitzt; dahin gehören die Griechen, die Römer, die Kelten und insbesondre die Germanen.

Diese Scheidung der arischen Völker in Bhagavölker und Kriegsgottvölker, wie ich sie nennen möchte, erscheint aus dem Grunde noch besonders bedeutsam, weil sie geradezu zusammenfällt mit einer andern tiefgreifenden Unterscheidung derselben Völker, resp. ihrer Sprachen, zu welcher man neuerdings im Kreise der Sprachforscher unter allgemeiner Billigung gelangt ist. Es ist dies die Unterscheidung von Centumsprachen und Satemsprachen, resp.

Centum- und Satemvölkern, welche auch durch das geographische Moment des ursprünglichen räumlichen Zusammenhanges dieser Völkergruppen in bemerkenswerter Weise unterstützt wird. Zu den Centumvölkern, welche den Westen des arischen Sprachgebietes einnehmen, rechnet man die Griechen, Italiker, Kelten und Germanen; zu den Satemvölkern, die sich im Osten ausbreiten, gehören die Inder, Iranier, Armenier, Phryger, Thraker, Illyrier (Albanesen) und Slawen-Litauer. Man sieht deutlich: Die im Westen wohnenden Centumvölker fallen ganz zusammen mit unseren Kriegsgottvölkern, die im Osten lebenden Satemvölker mit unseren Bhagavölkern, — soweit uns überhaupt ausreichende religionsgeschichtliche Nachrichten vorliegen.[1]

Dieser Gegensatz der arischen Kriegsgott- und Bhagavölker, der sich in ihrer Ausprägung der Gestalt des großen Himmelsgottes geltend macht, ist ohne Zweifel psychologisch tief begründet. Es ist gewiß kein Zufall, daß die Ersteren, daß Germanen, Kelten, Römer und Griechen sich vor allen Ariern durch Kriegslust und Kriegstüchtigkeit besonders auszeichnen, während die letzteren, namentlich Inder und Slawen, entschieden weicher angelegt, weniger zu Kampf und Streit geneigt, in höherem Maße von der Idee des Mitleids beherrscht sind. Ich erinnere an die früh entwickelte weiche, weibliche Moral der Inder, ihr *tat tvam asi*, ihren Buddhismus, die Behandlung der Tiere usw. Ich erinnere an die zum Mitleid geneigte

[1] Da die Phryger ein Stamm der Thraker sind und die Armenier nach glaubwürdiger Tradition sich von den Phrygern abgezweigt haben, dürfen uns die letzteren wohl als Repräsentanten auch für die Thraker und Armenier gelten, von denen uns entsprechende Nachrichten fehlen. Von der alten Religion der Albanesen wissen wir leider nichts, so daß diese weder pro noch kontra in Betracht kommen. Auffallend ist bloß, daß die Bhaga-Bezeichnung nicht, wie zu erwarten wäre, auch bei Litauern und Letten nachweisbar ist. Indessen werden wir diese Völker darum doch von ihren nächsten Verwandten, den Slawen, nicht trennen können. Zu den Kriegsgottvölkern gehören sie keinesfalls, da ihnen eine derartige kriegerische Ausprägung des Himmelsgottes durchaus abgeht, — und ihr ‚Gottchen' steht dem slavischen Bogŭ dem Wesen nach jedenfalls näher, wenn auch die letztere Bezeichnung fehlt. Immerhin muß zugegeben werden, daß hier eine, wenn auch nicht bedeutende, Lücke in der Beweisführung vorliegt.

weiche Volksseele der Russen, ihre Beurteilung der Verbrecher als der ‚Unglücklichen', an Tolstois Ideen usw. usw.

Es läßt sich aber noch ein andres charakteristisches Moment ergänzend hinzufügen, durch welches sich Kriegsgott- und Bhagavölker in ihrem Himmelsgottglauben unterscheiden. Der Himmelsgott erscheint bei den Centum- oder Kriegsgottvölkern als der ideale Vorsitzer und Schutzherr der Volksversammlungen, der Stammes- und Völkerverbände, der Schutzherr endlich auch des Staatswesens, wo sich ein solches schon entwickelt hat. Bei den Satem- oder Bhagavölkern fehlen diese Züge dem Bilde des Gottes. Ich denke, auch dieser Unterschied erklärt sich einleuchtend durch den Umstand, daß die Centum- oder Kriegsgottvölker zugleich in hervorragendem Maße die staatenbildenden Völker unter den Ariern sind. Die Inder haben sich in dieser Beziehung nie ausgezeichnet, auch die Perser nur mäßig; den Russen mußten erst die Germanen zur Gründung ihres Staates verhelfen, und von den anderen Slawen, von Litauern, Letten, Phrygern, Thrakern oder Albanesen ist in dieser Beziehung schon gar nicht zu reden, — während Römer und Griechen, Germanen und Kelten seit bald drei Jahrtausenden fort und fort staatsschöpferisch und sozialpolitisch wirken. So erscheint auch dieser Unterschied völkerpsychologisch wohlbegründet. Die energischeren Kriegsgottvölker sind auch die sozialen und staatlichen Bildner, — und das prägt sich schon in dem Charakter ihres Himmelsgottes gegenüber demjenigen der Bhagavölker offensichtlich aus.

Noch auf eins will ich kurz hinweisen. Die hier besprochenen Götter sind fast durchweg mythenlose oder zum mindesten mythenarme Götter. Nur Zeus macht da eine auffallende Ausnahme, — Freyr eine sehr viel geringere. Die reichen Mythen des Zeus sind aber auch ohne Zweifel erst auf griechischem Boden, unter besonderen Umständen und Einflüssen erwachsen, die ich hier nicht schildern kann. Nichts oder fast nichts davon geht in die Urzeit zurück. Das aber ist gerade charakteristisch für diese mehr abstrakten, ethischen Göttergestalten. Von Naturgöttern und Seelengöttern wuchert der Mythus üppig überall, beim höchsten guten Wesen findet er nicht

den entsprechenden Boden. Der Mythenerzähler geht an ihm ehrfurchtsvoll schweigend vorüber. Nur wo eine sehr starke Verschmelzung dieser Religionswurzel mit den anderen, eine völlige Assimilation stattfindet, wie in Griechenland, wird das anders. Unter diesen Umständen habe ich Sie mit den heute so diskreditierten und sogar weit über Gebühr geringgeschätzten vergleichend-mythologischen Betrachtungen nicht zu behelligen nötig gehabt. Was ich Ihnen hier geboten habe, war nicht vergleichende Mythologie, sondern vergleichende Religionsgeschichte. Das höchste gute Wesen ist mythenlos, — seine Bedeutung liegt auf ganz anderem Gebiete. So läßt uns der angedeutete Umstand nur um so gewisser die besprochenen Göttergestalten gerade dieser Religionswurzel zuweisen.

Und noch eins! Die Vergleichung lehrt uns eine Fülle primitiven altarischen Kultes erkennen. Es ist aber immer Naturkult oder Seelenkult, — Kult der Sonne, des Feuers, der Vegetationsgeister und sonstiger Lebensmächte, wie auch der Seelen und Seelenheerführer. Von einem urzeitlichen Kult des höchsten arischen Gottes, des Himmelsgottes, wissen wir wenig oder nichts zu sagen. Das darf uns nicht irre machen, im Gegenteil! Es ist ja bekannt: das höchste gute Wesen wird von den primitiven Völkern meist nur wenig oder gar nicht kultlich verehrt, während dieselben Völker den Naturmächten und Geistern Gebete, Ehrung, Opfer aller Art in Menge darbringen. So kann uns mangelnder Kult in der Urzeit nur noch mehr in der Ansicht bestärken, daß der Himmelsgott der alten Arier wirklich das war, was wir behauptet haben: ihr höchstes gutes Wesen!

Die Tanjore Handschriften von Harihara's Śṛṅgārabandhapradīpikā.

Von

Richard Schmidt.

Nachdem ich dank der liebenswürdigen Bemühungen von Hultzsch in den Besitz einer Abschrift der in Tanjore befindlichen Manuskripte von Harihara's Śṛṅgārabandhapradīpikā gelangt bin, will ich die überraschend unfreundlichen Bemerkungen Leumanns — *ZDMG* lviii, 596 — benutzen, einiges über den Wert dieser von Leumann so sehr herbeigewünschten Texte zu sagen. Ich fasse mein Urteil darüber dahin zusammen: jetzt, wo mir drei Handschriften zu Gebote stehen, die ich NB. sehr genau kollationiert habe, würde ich es nicht wagen, eine Ausgabe darauf aufzubauen! Früher dachte ich, es wäre vielleicht manchem damit gedient, einen Text tant bien que mal zu lesen zu bekommen, der als Unikum gelten durfte — denn, daß Śṛṅgāradīpikā und Śṛṅgārabandhapradīpikā identisch wären, konnte ich nicht ohne weiteres annehmen — jetzt müßte ich schlechthin verzichten, da die Verfassung der Tanjore Mss. erbärmlich genug ist. Leumann meint freilich, ich gebe mir den Anschein, als ob es mir ‚auf einen korrekten Text eigentlich gar nicht sehr ankomme'; wo und wie ich das getan habe, weiß Leumann besser als ich.

Der Abschreiber hat beiden Kopien eine vijñapti in Sanskrit beigegeben, deren erste lautet: **तञ्जराजकीयसारस्वतभवनस्थस्य** 10545, **सङ्ख्याङ्कितस्य शृङ्गारबन्धप्रदीपिकाख्यस्य (रतिरहस्य) पुस्तकस्यैकोनषष्टितमपत्रे**

शृङ्गारबन्धप्रदीपिकाया उपक्रमः द्विसप्ततितमपत्रस्य द्वितीयपङ्क्त्यवसानच[1] तत्तृतीयपरिच्छेदसमाप्तिश्चदृश्यते[2] ॥ तत्पत्र(72)तृतीयपङ्क्तौ नीलकण्ठमखिविरचितस्य कलिविडम्बनस्यारम्भः ॥ सप्तसप्ततितम(77)पत्रस्य पृष्ठभागे कलिविडम्बनसमाप्तिः ॥ अस्मिंश्च पुस्तके शृङ्गारबन्धप्रदीपिकायाश्चतुर्थपरिच्छेदो नास्ति ॥ 10537, संख्याङ्किते तु पुस्तके वर्तत एव तुरीयः परिच्छेदः ॥ अस्य च पुस्तकस्य (59) पत्रमारभ्य (77) पत्रपर्यन्तस्य पत्रस्य लेखनीयत्वेन पत्रसंख्याया निर्दिष्टतया तथैव लिखितम् ॥ कलिविडम्बनसमाप्तिं शृङ्गारबन्धप्रदीपिकायाः समाप्तिमिवामन्यत बर्नल्प्रभुरिति भाति ॥ इत्थं श्रीनिवासशास्त्री ॥ पुस्तकलेखकः शोधकश्च रिसिवर् आफीस् तञ्जावूर 22. 6. 04.

30 Seiten 4°, Granthaschrift. Ich bezeichne im folgenden dies Ms. mit G.

Das zweite Ms., T, umfaßt 32 Seiten 4° in Teluguschrift. Der Abschreiber sagt darüber in der vijñapti: . . . इदं च पुस्तकं अनतिशुद्धं दृश्यते ॥ Er hat aber dies milde Urteil in ein strengeres und gerechteres verwandelt, indem er das अनतिशुद्धं in सर्वत्राशुद्धं verändert hat.

Beiden Mss. gemeinsam ist es, daß sie hinter III, 31 meines Textes eine ausführliche Beschreibung der *bandha*'s haben, die dem *Beiträge zur indischen Erotik* p. 594 mitgeteilten Passus entspricht; natürlich zahllose Varianten! Ferner haben beide hinter III, 51 einige āryā-Strophen in zum Teil fragmentarischer Gestalt. Außerdem versagen beide an so ziemlich allen schwierigen Stellen; in den Varianten zeigen sie große Übereinstimmung.

T beginnt:

पादाग्रस्थितया मुहुः स्तनभरेणानीतया नम्रतां
शंभोस्सस्पृहलोचनत्रयपथं यांत्या तदाराधने ।
ह्रीमत्या शिवसीहितस्सपुलकस्वेदोद्गमोत्कंपया
विश्लिष्यन्कुसुमांजलि[!] गिरिजया क्षिप्तोंतरे पातु वः ॥
शृंगारहास्यकरुणीरौद्रभीमभयानकाः ।
बीभत्साद्भुतशांताख्याः रसाः पूर्वैरुदीरिताः ॥

---

[1] च rot durchstrichen.

[2] श्च rot darübergeschrieben.

रौद्राद्भुते तथा वीरः पुंरागेण प्रगीयते ।
शृंगारहास्यकरुणा स्त्रीरागेण प्रगीयते ॥
भयानके न बीभत्से रसे गेये नपुंसके ॥
क्वा का त्वं शशलक्ष्मणः क्व च कुलं भूयोपि दृश्येता[!] सा
दोषाणामुपशांतये श्रितमहाकोपेपि कांतं मुखं ।
किं वक्ष्यं त्वपकल्मषाः क्षतधियः स्वल्पेपि सा दुर्लभा
चेतःस्वास्थ्यमुपैहि कः खलु युवा धन्योधरं पास्यति ॥
येनाभेदि° ॥

In der vijñapti sagt der Abschreiber, das Original sei von Würmern zerfressen; er habe aber die fehlenden Buchstaben erraten können und nach Gutdünken niedergeschrieben: **जीर्णतालपत्रपुस्तकस्य कीटभक्षिताक्षरतया प्रायशस्तान्यप्यक्षराण्यनुमीय यथामति लिखितम् ॥**

Nun einige Proben von Varianten, und zwar zunächst von guten: I, 1 c GT **मूर्तयस्तस्मै** । d **°ध्वजायान्वहं** । 5 b GT **रसहीनवाणी** । 16 d GT **जनान्विलोकनैः** । 22 a G **सहास्यवचनोज्ज्वलः** । 68 d G **नायकस्संविशेत** । II, 38 b GT **घननखपद°** । 40 d G **ऽप्यतुलित°** । 72 b T **यथाक्रमम** । Dazu eine Unzahl von Varianten, die ebenfalls gute Lesarten repräsentieren — inwieweit sie dem Urtexte angehören, läßt sich freilich bei dem mangelhaften Materiale nicht entscheiden.

Nun aber die schlechten Lesarten, die Lücken, die abweichenden Fassungen von Halbversen u. dgl.! Es fehlen folgende Zeilen: I, 6 T; 9 c G; 13 T; 49/50 G. II, 2 b T; 5 GT; 22 a T; 27 b G; 30 b/33 a T; 36 b/37 a T; 45 G; 52 b/53 a T; 60 a—62 a T; 60 a—62 b G. III, 20 T; 55 GT; 57 b T; 65 GT.

Törichte Lesarten sind: I, 36 **°खिलसन्तुतानि** G; 4 a **योगीजनस्य** G; 6 b **कामिनी परा** G; 7 a **°पुष्पकनासा** T; 8 a **पुरुषभावेत्** GT[!]; b **स्यात् सा विपनरवैरैः पूज्या** G; 10 d **वीक्षाहीनपति** T; 14 a **संभोगायत्परयति** G; 14 b **रणितशयना** T; 15 c **°नुनीय हसन्ती** G; 19 b **करं यातां च** statt **वशं नयेत** G; 21 b **°शस्त्री** G; **योद्यत्कथासु** GT; 36 b **अलब्ध्वा पारहं** T; 44 a **मनस्येषा यतः कान्ता** G(T); 44 b **चित्रसंगगतिर्यथा** G; **°संगरतिर्यथा** T; 64 b T **परं** für **वशं**; etc. etc. etc. **ग्रन्थविस्तरभयान्न लिखितम् ॥**

In den Unterschriften zu den drei Kapiteln finden wir auch keine erheblichen Schätze. Der Kolophon zu I lautet: **इति सर्वविद्यानवद्यसहजसारस्वतचंद्रनामांकरामविद्वत्कुमार** [T: **°विद्वन्मणिकु°**] **हरिहर°**; zu II: ebenso, nur **राम** fehlt in GT und statt des letzten *aṅka* hat T **सूरि**; zu III: **इति सहजसारस्वतचंद्रनामांकविद्वत्कुमार°** [T: **°विद्वन्मणि°**].

Endlich noch ein Wort zu I, 70, wo mein **वशाः** bzw. **वशतां** Leumanns Widerspruch herausgefordert haben. Im Devanāgarī kommt im vorliegenden Falle nicht viel darauf an, ob ursprünglich *avaśāḥ* bzw. *avaśatāṃ* dagestanden hat: hier wird dadurch in der Tat ‚das Schriftbild nur wenig verändert'. Im Grantha und Telugu liegt die Sache anders; diese beiden Alphabete unterscheiden bekanntlich *ṣu* und *ṣva* so deutlich, daß von einer Verwechslung nicht die Rede sein kann. Meine beiden Mss. lesen nun *strīṣu vaśatām*! Aber es sind ja schlechte Mss.? Nun, schon im ‚Cappeller' steht unter *vaśatā* ‚das Untertansein, Abhängigkeit'; im *pw.* finde ich unter *vaśa* die Bedeutungen ‚untertan, abhängig'; bei *vaśatā* steht ‚Abhängigkeit'; dagegen bei *avaśa*: ‚keinem fremden Willen untertan, unabhängig, frei, sich frei gehen lassend'; dann: ‚wider Willen gehorchend, invitus'. Auf Grund dieser Angaben muß ich also ganz offen erklären: ich verstehe die Ausdauer nicht, mit der sich Leumann für *avaśa* und *avaśatām* ins Zeug legt.

Mindestens ist die Veränderung in *avaśa* resp. *avaśatām* unnötig: Ich weiß, daß *avaśa* in der Bedeutung von ‚botmäßig' nicht selten ist; *vaśa* bedeutet eben sowohl den eigenen als auch den fremden Willen, daher *avaśa* ‚frei' und ‚botmäßig' je nach Bedarf bedeuten kann. Anderseits möchte ich daran erinnern, daß ‚willfährig machen' *vaśīkṛ*, nicht *avaśīkṛ* heißt, an unserer Stelle auch von einer Bedeutung *invitus* keine Rede sein kann, da die Inder das mā mā bhaṇaṃtisuraaṃ keineswegs zu den Annehmlichkeiten des Lebens zählen; und endlich möchte ich Leumann auf *Amitagati, Subhāṣitasaṃdoha* 439 verweisen, wo ein allen Ansprüchen genügendes Beispiel für *vaśa* ‚botmäßig' etc. — ohne beigefügten Genetiv und nicht im Kompositum! — zu finden ist, falls Leumann auf Grund dieser Postulate

meinen Text verworfen haben sollte: . . . *kas taṃ durjanapannagaṃ kuṭilagaṃ śaknoti kartuṃ vaśam?*

Da ich himmelweit davon entfernt bin, LEUMANN für einen *durjanapannaga* zu halten, ihn vielmehr persönlich überaus hochschätze, so darf ich um so mehr der Hoffnung Ausdruck geben, daß es mir gelungen sein möchte, ihn zu überzeugen, daß — wir beide Recht haben! Mehr beanspruche ich nach eingehender Prüfung des Falles nicht.

Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

(Fortsetzung.)

XXXIV.

Mini nige nukur. jurhe[1] masi ike.[2] jun nai[3] caktu suni conghô[4] neji[5] undahô[6] du. cikes[7] ašilahô[8] cime[9] sonosat.[10] nudu[11] neget[12] ujehene.[13] saran nai[14] gerel der[15] nige jiktei yeoma ujele. cirai ni šib sara.[16] nudu nas[17] cusu urushô bolot. buku beye cab cagan. usu[18] jidarat[19] gajartu haraisar[20] bainam. cohom undasan[21] caktu. ger gente[22] ujet. wai halak.[23] ebeo.[24] ene cithur[25] buije.[26] teonai[27] yaji ašilahô gi[28] semerhen.[29] cingnaji harsar[30] udasan ugei haraihôgei[31] bolji. abdar[32] neget niliyet[33] del[34] hôbcasu gargaji gartu habciyat[35] conghor garla. mini nukur taji[36] sanahôla. ene uner

---

[1] D juruge, m. ǰirüken. — [2] D yeke. — [3] D junai = m. dsun-u. — [4] = chin. 窗戶 chʻuang-hʻu. — [5] = m. negēǰi. — [6] D hat die richtige Form untahô. — [7] cikesu, m. čikis. — [8] = m. agʻāsilahʻu. — [9] = m. čimegē. — [10] D sonosot. — [11] D noodu, m. nidün. — [12] = m. negēgēt. — [13] D ujekene. — [14] D sarain. — [15] D dere = m. degēre. — [16] D hat die richtige Form šab šara. — [17] D nodu nasu, cf. Anm. 11. — [18] ôsu, m. üsün. — [19] D hat die richtige Form jadarat. — [20] = m. hʻaraiksagʻār; D harasar. — [21] D untasun. — [22] D hat die richtige Form genete = m. genette; das davorstehende ger dient offenbar nur zur Verstärkung des Begriffes, vgl. cab cagan, šab šara u. dgl. — [23] D hat tere wai halak. — [24] D ebuu. — [25] D citkur. — [26] D buize. — [27] D teoni. — [28] D asilahôigi, s. Anm. 8. — [29] = m. semegērken; D semergen. — [30] D hat harasar = m. hʻaraksagʻār. — [31] D hairahô ugei ist ein Druckfehler für haraihô ugei. — [32] = m. abdara; D abdura. — [33] D nelen. — [34] D debel. — [35] = m. hʻabčigāt; D habcit. — [36] = m. tagʻāǰi.

cithur[1] bolbala.[2] del hôbcasu abhô yosu[3] bainoo.[4] harahan sanaji baitala. tere eciyeturu[5] hobhai[6] basa dahin[7] orola. mini nukur ger gente bosot.[8] seleme[9] gargat. tere yeoma gi[10] tušaji[11] nigente cabcisan du. tere yeoma yo yo geji barkirat gajartu unaba. albatu nar[12] daodat.[13] deng[14] sitat[15] ujehene.[16] uner iniyeltei[17] yeoma harin nige hôlagaici sanji. medeser cithur[1] turilet[18] kun-i[19] ailgasan yeoma baha.

XXXV.

Abagai nar kelehudan[20] dang cithur[1] silmus[21] durasci[22] kelene. bi basa tandu nige sonin yeoma keleye. tanai kelehuni[23] juger tooji nas[24] ujet tim[25] baina bišio.[26] mini ene gekci. beyere[27] ujesen yeoma. tere jil bida hotan nai[28] gada[29] ailcilaji yabuji hariyat.[30] jam[31] hajaota[32] nige ike[33] keor[34] baina.[35] tere dotora[36] baisen[37] eldeb modon ike[33] šuhoi[38] tai sik.[39] terundu[40] bida ene gajar seruuken[41] baina. bida oroji bahan amurji[42] saoya[43] geji. abacisan jimis[44] jaos[45] yeoma gi[46] taibiyat.[47] tere keorin[48] emune saogat[49] uuji idele.[50] co-

---

[1] D citkur. — [2] D bolbele. — [3] D yoso. — [4] D bainao, worauf noch geji folgt. — [5] D cituroo = m. čituru. — [6] D hat die richtige Schreibung hôbahai. — [7] D dakin. — [8] D bosat. — [9] D selme; auch im Schriftmongolischen kommen beide Formen nebeneinander vor. — [10] D yeomaigi. — [11] = m. tusiyāǰi. — [12] D albatu nari. — [13] = m. dag'ūdag'āt; D doodat. — [14] = chin. 燈. — [15] D sitagat. — [16] D ujekene. — [17] D ineltei. — [18] D hat richtig durilet. — [19] D kumuigi. — [20] D kelekuden. — [21] D šurmus, = m. simnus. — [22] = m. duratči, s. GOLSTUNSKI, *Wb.* III, 159 unter durash'u. — [23] D kelekuni. — [24] D toojisu, = m. tog'ōǰi-ētse. — [25] D teimi. — [26] D bisio. — [27] D beyeren. — [28] D hotoyen. — [29] = m. g'adag'ā. — [30] D hat dafür g'arat; dann folgen die Worte: gedurge bucahô du ujebele. — [31] D jamiyen = m. dsam-un. — [32] = m. h'adsaoda; D hajioto. — [33] D yeke. — [34] = m. kegūr, D kuur. — [35] D bainai, darauf folgen die Worte: baising kerem cuk ebderet hajiyiji (= m. h'adsaiǰi) unaji baina. — [36] D dotoro. — [37] D baiksan. — [38] D šuhôi, vielleicht = m. sig'ui, Dickicht? — [39] tai šik vermag ich nicht zu erklären. Im chinesischen Text lautet der ganze Satz: 那裏所有各什樣的樹木狠深密 ‚die dort befindlichen Bäume aller Art waren sehr dicht'. Vielleicht ist tai = chin. 太 ‚sehr'; zu šik vgl. kalm. ǰik in ǰik modon ‚dichter Wald'. — [40] teriodu = m. terigūn-dür. — [41] D serioken = m. serigūken. — [42] = m. amuraǰi (neben amuǰi). — [43] D sooya = m. sag'ūya. — [44] D jemis. — [45] D joosi = m. dsag'ūsi. — [46] D yeomaigi. — [47] = m. tabig'āt, talbig'āt, D tabit. — [48] D kuriyen. — [49] D soogat. — [50] D hat statt dessen idetele.

homhan[1] uuji baitala. kisen[2] ariki[3] gente[4] ôsen[5] nuletume[6] nocoji baina.[7] olan[8] kun[9] cuk duiret[10] aiji. sai jailaji yabuya getele. mini nige baga abaga[11] jokso jokso geji gar dalalana.[12] ta bitegei ai. hoocin[13] caktan[14] obo der[15] acuk daruna[16] gehu[17] uge baidak. enedur[18] ende baoba[19] geji. yarama[20] nige cuuce[21] ariki kiget[22] dusagaji[23] jalbariji taiksan hoina. nocosan[24] ariki dab dere[25] untarat namharba.[26] ene mini ujeji baisen[27] yeoma. gaihal ugei geji bolnoo.

XXXVI.

Cini eserguu[28] baihu baising yamar bui.[29] ci asaoji[30] yeokina. mini nige hanil[31] abuya gene. tere baising bolhôgei.[32] ike[33] doksin. ijaoras[34] mini nige aha saoji bile.[35] halga nai[36] ger dolon giyan.[37] bukude[38] tabun jerge. jokiji tatai[39] ceber bile. mini aci[40] du kursen[41] hoina. kundelen[42] ger ebderebe geji takiji[43] ebdet bariksan hoina. ada bolbao[44] cithur[45] bolbao[44] gente[46] duibegeji adalaba. anghan dan[47] gaigôi[48] bile. baisar edur ten[49] dao[50] garla. beye dursu

---

[1] D cohom. — [2] = m. kiksen, D kisan. — [3] D arki. — [4] D gentei = m. genette. — [5] D ôsun = m. übesüben. — [6] Fehlt in D. nuletume (cf. m. nületekü ‚aufflammen, auflodern') ist das Partizipium auf -ma, -me, welches das Maß oder die Entfernung ausdrückt, s. BOBROWNIKOW § 250. — [7] Der ganze Satz lautet in D etwas abweichend: geb gentei kisan arki ôsun nocoji baina. — [8] D olon. — [9] kumun. — [10] = m. düiregēt; D hat duuret, cf. m. tügǖrigēt. — [11] D abaha. — [12] D dalalnai (m. dalalh'u). — [13] D haocin = m. h'ag'ūčin. — [14] = m. tsak-tag'ān, D caktu. — [15] D dere = m. degēre. — [16] darunai. — [17] geku. — [18] D ene odur. — [19] D booba = m. bag'ūba. — [20] vgl. m. yag'āramak ‚eilig' von yag'ārah'u. — [21] D cuguce. — [22] D kisun = m. kiksen. — [23] D dusaji. — [24] D nocosun; davor stehen in D noch die Worte: nige degur (= m. degēgǖr) jalbariji. — [25] = m. dab degēre. — [26] D namharaba. — [27] D baisan. — [28] = m. esergü, D eserkuu. — [29] D bainai. — [30] = m. asag'ūǰi, D asuuji. — [31] D hat dafür nagaca aha = m. nag'atsu ah'a. — [32] D bolhô ugei. — [33] D yeke. — [34] D ijoorasu = m. idsag'ūrētse. — [35] D hat dafür mini nige abaga ebuge yen hôdalduji abusen ni. — [36] D halgan nai = m. h'ag'algan-u. — [37] = chin. 間 kien. — [38] D bugude. — [39] = m. tag'ātai. — [40] D hat dafür abga (wohl Druckfehler für abaga) aha. — [41] = m. kürüksen, D kursun. — [42] D kundulung = m. kündelen. — [43] D hat die richtige Schreibung dakiji. — [44] D bolboo. — [45] D citkur. — [46] D genete = m. genette. — [47] = m. dag'ān. — [48] D gaigoi = m. g'ai ügei. — [49] = m. den? D hat dafür dan ‚sehr'. — [50] D doo = m. dag'ūn.

ib ile garba. gerin[1] ekener urguljide[2] silmus ujebe geji. kelmeget[3] amin du kursen-i[4] cuk baini.[5] bulebeci[6] talar gai gargabaci[7] kerek[8] ugei. arga yadat[9] kimdahan uner hôdalduba.[10] abagai ci medenuu. ene cuk kei mori[11] moodahô yen[12] ucir. kei mori saitai bolbala.[13] ada[14] silmus baibaci jailaji yabuhôwas[15] biši. kun ni[16] kunugeji cidanuu. bolbaci.[17] mini ene abagai[18] jiruke baga.[19] bi suraji[20] asaosan[21] unen yabudali tundu medeolbele[22] baraji. abhô[23] ni teonai durar boltogai.[24]

XXXVII.

Abagai cini tere erike.[25] bi abuya geser yur[26] abusan ugei. ucir yeo gehene.[27] bi iresen ner[28] ci dangci[29] gerte baihôgei.[30] cini beye ugei tula. cini yeoma gi homagaidan[31] abcihô[32] yosu ugei. eimin[33] tula. bi enedur cohom cimadu jolgahʿa[34] ireji medeolet[35] abciya[36] gene.[37] tere kiriyer[38] ci yamarhan yeoma abubegem.[39] cini kuselin[40] hanggalar[41] cimadu ukye. puse[42] du hôdalduhôni ugei bolbeci.[43] bi arga ugei biši gajaras[44] bedereji camadu[45] bariya. cini[46] sanandu yamar bui. ci teonigi[47] yundu asaona.[48] ci harin abacibala sain bile. yasen[49] bui. gesen.[50] hairan yeoma. bete[51] erike olan[52]

---

[1] D geriyen. — [2] D urguljitu. — [3] D hat versehentlich kelet. — [4] D kursun-i. — [5] D bainai. — [6] D bulebecu. — [7] D gargabacu. — [8] D kerege. — [9] Vor arga yadat steht in D teim tula. — [10] D hôdulduba. — [11] kei mori ist die wörtliche Übersetzung des tib. rlung-rta (s. SCHLAGINTWEIT, *Buddhism in Tibet*, p. 253, S. 164 der französischen Übersetzung) und steht hier für das chin. 運氣. — [12] D moodahôin = m. magʿūdahʿu-yin. — [13] D bolbele. — [14] D hat kedui vor ada. — [15] D yabuhasu = m. yabuhʿu-ētse. — [16] D kumuni. — [17] D hat teim bolbacu. — [18] D aha. — [19] D hat masi juruke baga. — [20] Wohl = m. surču; D hat suraci. — [21] D asuusan = m. asagʿūksan. — [22] D medebele. — [23] D hat hôdaldujǐ abhô ulu abhô ni. — [24] D boltugai. — [25] D erike gi. — [26] D yeru. — [27] gekene. — [28] D iresener = m. ireksen yēr. — [29] D danci. — [30] D baihô ugei. — [31] D homagoidan = m. homogoidan, hoomagʿaidan, hʿagʿūmagʿaidan. — [32] D abacihô. — [33] D imiyin. — [34] D jolgohai. — [35] D meduulet = m. medegǖlügēt; es folgt darauf in D hoina. — [36] D abaciya. — [37] D genei. — [38] = m. kiri-bēr, D kirer. — [39] D abuba gem. — [40] D kuseliyen. — [41] = m. hʿanggʿal-yēr. — [42] D darui puze. — [43] D bolbacu. — [44] D hat dafür gajartu. — [45] D cimadu. — [46] Statt cini hat D abagai yen. — [47] D teonaigi. — [48] D asuunai. — [49] D yasan = m. yagʿāksan. — [50] = m. gegēksen. — [51] D bete = m. bodi, entsprechend dem chin. 菩提 = skr. bôdhi. — [52] D olon.

bolbacigi.[1] tere adalihan yur[2] cuhak.[3] edur[4] buri barisar silemdeji.[5] ike[6] gereltei bolji. barihô ugei caktu teonigi abtartu[7] taibidak bile.[8] jiyandan[9] gegdeku[10] cak mun tula. uritu[11] sara ebugedin[12] keor tu[13] ocihôdan. tokorhan[14] du elguji baiji. martat hôrsan[15] ugei. hariji iret erihene.[16] ha baina.[17] bara ugei.[18] yamar kun[19] du hôlagôji abacikdasan nigi[20] medehugei.[21] tung eriji ese oldaba.[22]

XXXVIII.

Abagai[23] ci[24] sonossan[25] ugei yeo. munuken hotan[26] gada[27] nige tulge[28] belgedehu[29] kun[19] ireji. ike[30] gaihamsiktai.[31] kun kelehuni[32] tere kun[19] tung arši sik[33] baina[34] gene. bida[35] unggeresen[36] keregi.[37] yamarhan kun[19] kelesen šik ib ile belgedeji medehu.[38] bidanai ulus ocihôni olan.[39] obung[40] cubung tasural ugei durci.[41] im[42] mergen jungci[43] kun[19] baidak. kejiye či bolba bida basa tundu bahan ujuulye.[44] bi keduin medebe. mini[45] hanil[46] ene kedun edur bur[47] ocisan tula. bi urjidur basa ociyat.[48] mini naiman ujugi[49] tundu

---

[1] D bolbocigi. — [2] D yeru. — [3] Nach cuhak folgt in D: teim biši bolbala yubii (= m. yag'ūn bui). — [4] D odur. — [5] D hat die richtige Schreibung silmuduji. — [6] D yeke. — [7] = m. abdara-dur. — [8] An Stelle des Satzes: barihô ugei caktu teonigi abtartu taibidak bile hat D: ôre (= m. übere) tala ocisen du (= m. očiksan dur) teoni daldabaci (Schreibfehler für daldabci) du elgusen bile. — [9] D jayandan = m. dsayag'āndan. — [10] = m. gegēgdekü. — [11] D uridu. — [12] ebugediyin. — [13] D kuurtu = m. kegūr-tür; für das chin. 園 ‚Garten' gibt die mongolische Übersetzung die abweichende Version: ebugedin keor ‚Grab der Vorfahren'. — [14] = m. tog'org'a ‚Wand'; die Worte: tokorhan du elguji baiji fehlen in D. — [15] D horasan = m. horiyāksan. — [16] D erikene. — [17] D bainai. — [18] = m. barag'ä ügei. — [19] D kumun. — [20] D abacisan naigi. — [21] D mun medeku ugei. — [22] D oldoba. — [23] D abagai nar. — [24] ci fehlt in D. — [25] = m. sonosuksan; D hat dafür medeku. — [26] D hotoyen. — [27] = m. g'adag'ā. — [28] D tulku. — [29] D belgedeku. — [30] D yeke. — [31] D hat gaihamsiktai keceo. — [32] D hat: kumun nai kelekui gi sonosbele. — [33] D aršišik; über das Suffix -šik s. BOBROWNIKOW § 113. — [34] D bainai. — [35] D bidanai. — [36] D unggurusen = m. ünggereksen. — [37] D kerek gi. — [38] D hat: medeku bodoji cidanai genei. — [39] D olon. — [40] D ubung. — [41] = m. dügūrčü; D hat durci irci (v. m. irkü ‚sich drängen'). — [42] D eimi. — [43] = m. dsüngči. — [44] m. üdsegūlkü hat auch die Bedeutung: durch einen Schamanen das Los befragen lassen (s. GOLSTUNSKI, *Wb.* I, 247). — [45] D manai. — [46] D nukut. — [47] D odur buri. — [48] D urjidur bi basa ocit. — [49] D ujuigi, m. üdsüg-i.

ujuulsen hoina. ecige eke yamar jiltei.[1] aha deo kedun. eme yen omok yamar.[2] ali jildu[3] tušimel olsan.[4] eldeb juil juiler cuk saitur neileji. bicihan[5] či andurhô[6] ugei. unggeresen[7] kerek kedui neilesen bolbacigi.[8] iredui[9] kerek yeonai[10] tere[11] kelesen yosuwar[12] bolhô bui. tenggebeci[13] bida yamar gajartu kedun jun jaosu[14] suitkehôgei[15] bui.[16] ci[17] gerte talar sathôwar.[18] ailcilahô sik ocibala bolhô buije.[19] uithar[20] sergeku adali boltugai.

XXXIX.

Bi camadu[21] iniyedum[22] keleji ukye. sai bi gancaran[23] ende saohôdu.[24] conghô yen hana[25] der[26] nige biljoohai[27] saoji.[28] naran nai[29] gerel du tosokdat gekis gekis ujekdene. bi dogoi[30] baiji ayarhan yabuji[31] šuuren[32] nocakdat. congho nasen[33] casu coolat.[34] jiye[35] geji bariyat[36] ujehene.[37] nige boljoomur[38] mun baina.[39] sai gartan[40] kurmekce[41] haliyat[42] nisbe. yaraji[43] eode[44] hagat[45] bariji olsan nar.[46] basa multuribe.[47] ende tende neji[48] barihô kiriden[49] bicihan keoken[50] biljoohai bariba geji sonosat.[51] cugarang[52] iret guiji guiji ba-

---

[1] D jiltai. — [2] Die Worte: eme yen omok yamar fehlen in D. — [3] Für ali jildu hat D kejiye. — [4] D olsen ni. — [5] D hat ucuken bicihan. — [6] cf. m. anduh'u; D hat aduurahô (oder enduurahô? cf. m. endegūrekü). — [7] D ungguresen. — [8] D bolbocigi. — [9] D hat: gakca ire odui. — [10] = m. yāg'ūnai, D yuunei. — [11] D teonei. — [12] D yosor. — [13] D tenggebecu. — [14] D jos = m. dsog'ōs. — [15] D suitkeku ugei. — [16] Nach bui folgen in D die Worte: esebesu cimadu basa kerek ugei. — [17] ci fehlt in D. — [18] Offenbar ein Schreibfehler für saohôwar = m. sag'ūh'u-bēr, D hat soogar. — [19] D buize. — [20] D oithar. — [21] D cimadu. — [22] D hat dafür nadum, welches sich in den Wörterbüchern nicht findet, aber zweifellos nur eine Nebenform von nag'ādun ist, wie sich neben m. iniyedum auch iniyedun findet. — [23] = m. g'antsa-bēr-yēn; D hat gakcar = m. g'aktsag'ār. — [24] D suuhô du. — [25] D hanan. — [26] D dere = m. degēre. — [27] = m. bildsooh'ai, D biljiohai. — [28] D sooji baina. — [29] D naranai. — [30] D doo ugei = m. dag'ū ügei. — [31] D hat nach yabuji die Worte: oira kurmekce. — [32] = m. sigūren, D šooron. — [33] = m. tsongh'o-ētse-bēn, D conghonasu. — [34] D culut = m. tsog'ōlug'āt. — [35] D je. — [36] = m. barig'āt, D barit. — [37] ujekene. — [38] D buljimar. — [39] D bainai. — [40] = m. g'ar-tag'ān, D garta. — [41] D kurumekce. — [42] = m. h'alig'āt, D halit. — [43] = m. yag'āraǰi. — [44] D uuda = m. egūde. — [45] = m. h'ag'āg'āt. — [46] = m. oluksan-yēr. — [47] = m. mültürebe. — [48] neji fehlt in D. — [49] D kiride. — [50] D kuuken. — [51] D sonosut. — [52] D cugaran = m. tsug'ār-yēn, tsuk-yēr-yēn.

risar. nige keoken[1] malgaigar[2] umkuret[3] bariba. hoina bi kelene. biši kun[4] harin amitu[5] yeoma taibici[6] amin joolinam[7] bišio. ci bariji yeokina.[8] taibicirge[9] geji kelebeci gi.[10] tere tung bolhôgei.[11] gurlet[12] abuya gene. arga yadat tundu uksen hoina. sai toitar[13] taitar bayarlaji ocibe.

XL.

Ene kedun edur man nai[14] tende ike[15] hôraltai yeoma. ukligeci ekener ocisan-i[16] masi olan.[17] nige niges[18] turusen-i[19] gôwatai.[20] tenggerin[21] ukin adali.[22] cirai cab cagan. kumusge hab hara. nudu ni[23] dusultai[24] usu singgi. nuruu[25] ni ege[26] burgasu adali. hôraji[27] kelebele. tere juilin[28] ceb ceberhen[29] gôwa[30] yangzetai.[31] juraci[32] irebeci gi jurun cidahôgei[33] yeoma. uner jurhe[34] mini baha. ci baige.[35] bi camaigi[36] ese kelebele. yur tesus[37] ugei yeoma. barama kun nai[38] sunesu yaji camadu[39] singgekdebe. nasu cini jiran sihasan[40] bišio. basa baga geji bolnoo. eorin[41] ukukui gi tung maratat.[42] nudu[43] nemekce[44] ekenerin[45] aimak tu orot.[46] tanggaljahô cini bahatai gajar

---

[1] D kuuket. — [2] D malagaigar. — [3] Von m. ümkürikü, üngkürikü. — [4] D kumun. — [5] D amidu. — [6] D hat die richtige Form taibiji. — [7] D yuulenem, = m. yegǖlekü? — [8] D yeogene. — [9] Vermutlich = D tabiji orki. — [10] D kelebecu. — [11] D bolhô ugei. — [12] = m. gürlegēt. — [13] D tuitar. — [14] D manai. — [15] D yeke. — [16] Für ukligeci ekener ocisan-i hat D: sume du kuji sitaji (= m. sitagʿāǰi) ocisen ekener. — [17] D olon. — [18] D nigenesu. — [19] D turusuni = m. tӧrӧksen-ni. — [20] D gotai. — [21] D tenggeriyen. — [22] D adali turusen ni cuk baina. — [23] niduni. — [24] dusultei; dusultai usu entspricht dem chines. 秋 波 ‚Herbstwellen' = schöne, liebliche Augen. — [25] = m. nirugʿū. — [26] eke, im Sinne von ‚echt': eke burgasu ‚der reine, der echte Weidenbaum'. — [27] = m. hʿuragʿāǰi oder hʿuriyāǰi; hôraji kelebele ‚wenn man zusammenfassend spricht' = mit einem Worte. — [28] D juiliyen. — [29] D cebergen, = m. tseberken, Deminutiv von tseber. — [30] = m. gooa, D go. — [31] D yangjatai = m. yangdsutai. — [32] = m. ǰirugʿāči, D juruci. — [33] D cidahô ugei. — [34] = m. ǰirüke, D jureke. — [35] D hat die richtige Form baigi. — [36] D cimaigi. — [37] D tesusi. — [38] D barama hairan kumun nei. — [39] D cimadu. — [40] = m. sihʿaksan, D šahasan. — [41] D eoriyen = m. über-ün. — [42] D hat die richtige Form martat = m. martagʿāt. Auf martat folgen in D noch die Worte: kurci iret tologai hôhôwa (= m. hʿoihʿa ‚Kopfhaut') -yen kiriyer ulesun (= m. üleksen) bui. — [43] = m. nidün. — [44] = m. negēmektse; darauf folgt in D darui. — [45] D ekeneriyen. — [46] = m. orugʿāt.

ha bui. uliger[1] biši ulus cini emes[2] enggebe tenggebe[3] geji demei mothabala.[4] cini sanan dotora[5] yaji sanana.[6] eimu[7] ebugen[8] kun[9] bolot. bahan nomor[10] yabuhôgei.[11] harin ene bujar kerek yabusan cini yamar yosu[12] bui. odo cagin[13] hariol[14] hôrdun yeoma bišio. bi cini tula jokiji jobona baha.

XLI.

Abagai ci uje. yamar mao keo[15] bui. biši kun[9] camaigi[16] enggeji tenggeji ithaji kelehuni.[17] cohom camaigi[16] saijiratugai.[18] mao gi[19]

---

[1] D uliger yosu. — [2] D hat fälschlich emesu. — [3] enggebe tenggebe (= ein gebe tein gebe) ‚so oder so', fehlt in den Wörterbüchern, vgl. jedoch enggeji, tenggeji, enggebele. — [4] = m. mag'ūth'abala. — [5] D dotoro. — [6] D hat fälschlich sanani für sananai. — [7] D iyimi. — [8] D ubugun. — [9] D kumun. — [10] = m. nom-yēr. — [11] D yabuhô ugei. — [12] D yoso. — [13] D cagiyen = m. tsag-un. — [14] Vielleicht = m. h'arig'ū ‚Vergeltung'? D haral ist wohl von m. h'ag'ārah'u ‚zusammenstürzen' abzuleiten, also etwa: ‚Zusammensturz, Untergang.'

Da der obige Abschnitt auffallenderweise in WADES *Colloquial Series* fehlt, halte ich es für zweckmäßig, den chinesischen Text zum besseren Verständnis der mongolischen Übersetzung beizufügen. Derselbe lautet folgendermaßen: 這幾日我們那裏作大會、施主婦人們去的狠多、一個比一個長的好、仙女一樣、臉面雪白、眉毛漆黑、眼似秋波、腰如垂柳、總而言之、他的裊娜俊俏樣子、畫也畫不來、狠可我心。你且住、我若不說你、實在受不得、可惜人皮子怎庅給你披了、奔六十歲的人了、還小庅、把自己的死都忘了、睜開眼就到女人們羣內去、調戲的算甚庅能處庅、別人若說你女人這長那短的遭(=邋)遢、你心裏怎庅樣、這樣大年紀的人、一點不按道理行、倒行這樣吃屎的事、是甚庅道理、如今的時候天低阿、我好替你愁啊。

[15] = m. keü, keüken. — [16] D cimaigi. — [17] D kelekuni. — [18] D saijirtugai. — [19] D hat einfach moo.

surhô bolbao[1] gesen sanan bahana. cejilesen[2] bicigi bahan bolbasurabala[3] sain ugei gejio.[4] cohom erdemden[5] yur[6] berke. mào[7] abiyas bolbala tung kimdahan yeoma. odo ama eletele kelebecigi. tere sonoshô ha baina. harin či eme sime ugei ama habaran[8] julciljene.[9] tundu bi dotor[10] teshugei[11] aor[12] kuret jokiji donggoshôdan.[13] tere nuur ulaim[14] nada kelehuni. bain bain mini seb erihuni[15] yumbei[16] geji nidun nai nilbusu asharana.[17] tung erguu[18] kesik[19] barasan kun.[20] hoocin uliger tu kelesen-i.[21] sain em ama[22] du gašun.[23] sain uge cike[24] du nuršun[25] geji. turul[26] biši bolbala. bi oldahôla[27] camaigi[28] argadaji bayarlaolya gene. arga ugei camadu[29] jiksiolji[30] yeokihô[31] bui.

XLII.

Yamar mao hobhai.[32] tung kun nai[33] ure biši. turusen-i[34] yur[35] teonai[36] abu tai[37] ab adali yeoma. ujiser neng jiksiortei.[38] aliba gajartan[39] jaruji ilegehene.[40] nidu cabcirkilaji[41] yeb yeoma[42] ujehugei[43] demei murgulene.[44] ama dotora[45] tatalkilaji tung kun[46] du aor[47] kurhu[48] singgi.[49] cohom kerektei gajartan[50] bicihan či to[51] ugei.

---

[1] D bolboo. — [2] = m. tsegēǰileksen. — [3] D bolbasurabele. — [4] Für sain ugei gejio hat D: cidahô bolbao geneo. — [5] D hat die richtige Schreibung: erdemten. — [6] D yeru. — [7] D moo. — [8] = m. hʿabar-yēn. — [9] = m. dsülčildsene, D colciljanai; D hat dann noch die Worte: cirai hôbalji (wohl ein Druckfehler für hôbilji) oorlana (= m. agʿūrlana). — [10] D dotoro. — [11] D tesku ugei. — [12] = m. agʿūr. — [13] = m. donggoshʿu (donggothʿu) -dagʿān; D dunggushôdan. — [14] ulaimai (m. ulaima, v. ulaihʿu). — [15] D erikuni. — [16] D yumbi = m. yagʿūn bui. — [17] D asharanai. — [18] D eriguu = m. ergigüü. — [19] D kesigen = m. kesikyēn. — [20] D kumun. — [21] D keleseni. — [22] D aman. — [23] = m. gʿasigʿūn. — [24] D ciken = m. čikin, čiki. — [25] D nüršin = m. noršun. — [26] Vor turul hat D noch kerbe. — [27] Die Form entspricht dem Sinne nach dem m. oldaksagʿār ‚aufs Geratewohl, ohne Unterschied'. — [28] D cimaigi. — [29] D cimadu. — [30] = m. ǰiksigūlǰü. — [31] D yeogeku. — [32] D hat richtig hobahai. — [33] D kumunei. — [34] D turusuni = m. töröksen inu. — [35] D yeru. — [36] D teone. — [37] Komitativ-Suffix. — [38] = m. ǰiksigūritei. — [39] = m. gʿadsar-tagʿān, D hat gajartu. — [40] D ilegekene. — [41] D cabcarkilaji. — [42] D yok yeoma ‚was auch immer'; yeb yeoma ist in den Wörterbüchern zwar nicht nachweisbar, bedeutet jedoch offenbar dasselbe. — [43] D ujeku ugei. — [44] D murgulenei. — [45] D dotoro. — [46] D kumun. — [47] D uur = m. agʿūr. — [48] D kurku. — [49] Nach singgi folgt in D noch der Satz: ken teonei uge gi medenei. — [50] D gajartu. — [51] = m. tugʿā.

aliya[1] gebele. keceo yeoma. tundu nige či jai jabsar ukhugei.[2] urguljide sidar abcirat[3] dagôlji[4] jarubala. bahan gaigôi. biši bolbala tamtuk ugei aliyana.[5] yur[6] tubesi[7] ugei cithur[8] baha. teonigi[9] abat. eonigi[10] orkiyat.[11] samji sik[12] amur ugei tucik tacik[13] ašilana.[14] jarim dan[15] aor[16] kuret.[17] ecigeyeturu[18] yasu dotor kemkeciget.[19] sai amarana[20] gebeci. hoina unggeret[21] sanahana. yahô[22] bui uner teonigi[23] alnoo.[24] gerin[25] unahan[26] keo[27] bolot.[28] yamarhan ecenggei mori bolbaci[29] yabagan nas[30] dere geji.[31] bicihan ha oljatai ideltei[32] gajar bolhôla harin teonigi[23] umerji[33] asaraji yabudak baina.[34]

XLIII.

Ucugedur[35] bi biši gajartu ocisan hoina. moohai[36] gerin[37] ulus sanan durar kereul[38] kiji tuibegebe. bi haritala hobhai. samja nar[39] harhan[40] coogilduji baina. tere der bi haniyaji[41] cimegelet[42] orohana. cuk cime ime[43] ugei dogoi[44] baigat. kilub hôlub[45] kiji

---

[1] D hat fälschlich ali. — [2] D ukku ugei. — [3] D abci iret. — [4] D daguulji = m. dagʿagʿūlǰi. — [5] D aliyalanai; die Form aliyāhʿu ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet. — [6] D yeru. — [7] D tobaši. — [8] D citkur. — [9] D teoniyigi. — [10] D eoniyigi. — [11] D orkit. — [12] D samjisik. — [13] D tucik tacak; entsprechend dem mandsch. hôwak cak, onomatop. Ausdruck, etwa: ‚holter polter‘. — [14] D ašilanai = m. agʿāsilanai. — [15] D jarimdan = m. dsarimda. — [16] D uur = m. agʿūr. — [17] D hat fälschlich kurete. — [18] D ecigeyeturuigi; m. ečige-yin türüü (türügǖ) ‚Kopf des Vaters‘ ist nach GOLSTUNSKI, *Wb.* I, 94, ein Schimpfwort, ebenso wie ečige-yin taraki ‚Hirn des Vaters‘. Im chines. Text entspricht dem ecigeyeturu yasu 雜種的脹子 ‚Bastarddarm‘, was in der Mandschuversion wörtlich durch lehele-i duha übersetzt wird. — [19] D kemkecit. — [20] D amaranai. — [21] D unggerut. — [22] = m. yagʿāhʿu. — [23] D teoniyigi. — [24] D alanuu; darauf folgt in D: nigen du bolbele. — [25] D geriyen = ger-ün. — [26] D unagʿan. — [27] D kuu = m. keü, keüken. — [28] Nach bolot folgen in D die Worte: hoyar tu bolbele. — [29] D bolboci. — [30] D yabaganasu = m. yabagan-ētse. — [31] Auf geji folgt in D noch sanat. — [32] D idelte. — [33] D umuruji = m. ümereǰü. — [34] D bainai. — [35] D ucukdur. — [36] D mohai (m. moohai). — [37] D geriyen. — [38] D keruul = m. keregǖl. — [39] D samajinar. — [40] D hat richtig harahan. — [41] D haniji. — [42] D cimelet. — [43] = m. čimegē imegē. — [44] D doogai = dagʿū ugei. — [45] D kilib hôlob. Der Ausdruck kilub hôlub kikü findet sich in den Wörterbüchern nicht verzeichnet; im chines. Text heißt es: 彼此賊眉鼠眼 ‚sie machten sich gegenseitig Augenbrauen wie Diebe und Augen wie Mäuse‘, d. h. sie warfen

ołan[1] kun[2] ungge ujeldun[3] nige niger tutaji[4] yabula.[5] bi iresen-i oroi bolot. beye či yadasan tula yeb[6] yeoma kelesen ugei untaciraba.[7] eoklen[8] bosuwat[9] ujehene.[10] ecigeyeturu[11] cuk ireji. bolcot[12] bida ukultei yeoma geji. siluhôn[13] sugudut[14] goihôni.[15] murguhuni murguhu yen[16] tula. aor[17] mini sai bahan namharaba. tundu bi ta yaba.[18] saihan nar[19] aji turuhugei.[20] maha[21] jahadunabeo.[22] arga ugei eldesen hoina. yeogan[23] sain olhô bui. eones[24] hoišan[25] enggeji[26] yabubala. nuduwen[27] seri[28] geceoger ese jodobaola.[29] ta basa aihôni medehugei.[30] keleji daosat[31] cuk jiye geji daogarat[32] taraba.

XLIV.

Abagai ci uje. odo basa maodaji.[33] soktotala ugat[34] joksoji cidahôgei.[35] bi tere keregi[36] ci tundu keleji ukbeo[37] ugei yeo geji asaohôla.[38] urušan[39] hoišan geldurkileji nidu kilulet[40] nada gar dokina.[41] kelegei dulei[42] či biši tung ajiklahôgei ni[43] yeobei.[44] enedur ene hobhai[45] gi ukutele jodohôgei[46] bolbala. bi darui amaldahô[47]

---

einander verstohlene Blicke zu; in D heißt es etwas abweichend: 使眼色 ‚sie zwinkerten einander zu‘. Auf kilib hôlob kiji folgt in D: sanı samar = m. sam sam-yēr.

[1] D olon. — [2] D kumun. — [3] D ujeldet. — [4] = m. tutag'āǰi, D dutaji. — [5] D yabuba. — [6] D yok. — [7] Wohl nach Analogie von abčirah'u aus untaǰi (umtaǰi) irebe zusammengesetzt; D hat dafür untaji orkiba. — [8] = m. üglen; D ene ugle. — [9] = m. bosug'āt, D bosot. — [10] D ujekene. — [11] D ecigeyeturuu, s. XLII, Anm. 18. — [12] D bolcit, m. bug'ūlčit, bug'ūltsut. — [13] D šuluuhan = m. silug'ūh'an. — [14] = m. sügüdügēt. — [15] D goihô ui goihô. — [16] D murgukuni murgukuin tula. — [17] D oor = m. ag'ūr. — [18] = m. yag'āba, D yabe. — [19] = m. saih'an-yēr. — [20] D turuku ugei. — [21] = m. mah'a. — [22] jagatunabao = m. ǰig'atunabao. — [23] Wohl = m. yag'ūh'an. — [24] D eonesu. — [25] = m. h'oisi-bēn. — [26] D basa enggeji. — [27] D nudun = m. nidun. — [28] Imper. von serikü. — [29] D hat richtig jodobala. — [30] D medeku ugei. — [31] = m. dag'ūsugāt. — [32] D doo garat = m. dag'ū g'arug'āt. — [33] = m. mag'ūdaǰu. — [34] D uugat = m. ug'ūg'āt. — [35] D cidahô ugei bolji. — [36] D kerek gi. — [37] D ukboo. — [38] asuhôla. — [39] D uruušan, wohl von urug'ū ‚stromabwärts‘. — [40] Von m. kilulkü; D hat kiluret, v. m. kilürkü. — [41] D hat fälschlich dookinai. — [42] D dule. — [43] D ajiklahô ugeini. — [44] D yumbii. — [45] D hôbahai. — [46] D joothô ugei. — [47] = ama aldah'u.

bišio. abagai baiga.[1] tere lab martat ocisan[2] ugei. teonai buruu gi tere medehugei bui.[3] tengget aiji baisar hario uge oldohôgei[4] baha. enedur mini beye ende baisen[5] tula. mini nuurer[6] ene uda[7] gi aocila.[8] eones[9] hoišan ariki nas[10] jokiji cerle.[11] hoocin[12] uliger[13] albatu gi jakirhô noyan-i jorik. arasu gi[14] eldehu[15] kedergen-i jorik geji. ha[16] jailahô bui. halabala. tere ese halagana.[17] basa ene janggar uubala.[18] abagai keceoger jodo. bi basa ende baibaci. bi či horihô yeoma ugei.[19] abagai ci medehugei.[20] hara baga yen utelku ugei[21] yeoma. ariki ujebeole[22] amiyan[23] taibina.[24] teonai ecigen[25] cusu nas[26] inak. enedur[27] aocilat[28] halahô ha bui. kecuubeci[29] nige hoyor edur uuhôgei.[30] unggeresen[31] hoina. basa yosuwar[32] oduk[33] yeoma bišio.

XLV.

Abagai ci[34] yaba. nuur caibigat.[35] gente[36] cirai aldaji ene butur bolba. abagai ci[37] medehugei.[38] ene kedun edur[39] goo[40] eruhu du[41] umukei[42] unur tung moohai. tere der[43] gente serun.[44] gente halun[45] yur toktor[46] ugei yen tula. kun buri beye tejiyehu teksi arga aldaba. urjidur baga ude yen kiri juger seruuken[47] bile. gente

---

[1] D baigi; es folgt darauf noch bitegei, entsprechend dem chin. 別. — [2] D ocisen. — [3] D medeku ugei bii. — [4] D oldahô ugei. — [5] D baisan. — [6] D nuurar = m. nigʻūr-yēr. — [7] = m. udagʻā. — [8] D oocila = m. agʻuučila. — [9] D eonesu. — [10] D arikinasu. — [11] = m. tsegērle. — [12] D haocin. — [13] D uliger tu. — [14] D arsuigi. — [15] D eldeku. — [16] D hana. — [17] D hat richtig halahana. Nach halabala wäre halaba zu erwarten: ‚bessert er sich, so ist's gut.' Der chinesische Text lautet: 改 呢 改 了 und die Mandschuversion: halaci halaha. — [18] D uubele = m. ugʻūbala. — [19] D ugei bolnai. — [20] D medeku ugei. — [21] = m. ügedelekü ügei. — [22] D ujebele geku du. — [23] D ami yen. — [24] D tabinai. — [25] D ecige yen. — [26] D cusu nasu = m. čisun-ētse. — [27] D ene odur. — [28] D oocilat. — [29] Wohl = m. ketsegūtbečü, ketsütbecü; D hat statt dessen kicebecu = m. kiči-yēbečü. — [30] D uuhô ugei. — [31] D unggursen. — [32] D yosar. — [33] D uudak. — [34] ci fehlt in D. — [35] D caigat; tsaibihʻu findet sich in den Wörterbüchern nicht, wohl aber tsaibaihʻu neben tsaihʻu. — [36] D kenete, jedenfalls ein Druckfehler für genete = m. genette. — [37] ci fehlt in D. — [38] D medeku ugei. — [39] D odur. — [40] goo ‚Graben', wohl chines. Lehnwort (溝). — [41] D erekudu. — [42] = m. ümüki, ümekei. — [43] D dere = m. degēre. — [44] = m. seregūn, serigūn. — [45] = m. hʻalagʻūn. — [46] = m. toktagʻūri. — [47] = m. seregūken.

halun bolot. kun tsuk teshugei.[1] beyedu kulusu garat. del[2] tailat bahan seruneye[3] geji. sayahan[4] nige ayaga kuiten[5] usu uuhana.[6] dab dere tologai[7] ebdube.[8] hamar tomorba.[9] hoolai[10] či sugenggi[11] bolba. beye kubung der[12] baihô singgi ergine. dang cini beye tim[13] biši. mini beye balai sain ugei. kudelhuwas[14] aina.[15] jabšan[16] du ucugdur[17] idesen uusen-i cuk buljiji.[18] biši bolbala. enedur basa hataojiji[19] bolhôgei bile. bi camadu nige sain arga jaji[20] ukguye. dang gedesu gi hoosula.[21] bitegei olon ide. tim[22] bolbala. darui bahan darabacigi.[23] basa gaigôi[24] buije.[25]

XLVI.

Halak ci yaba.[26] bida kedun edur[27] ujesen ugei. im[28] hôrdun[29] sahal borol[30] caiji. kuksin cirai bolba. abagai ci mini ama[31] šulun[32] nar keleku gi bu gomoda. sonoshana ci odo[33] jaosu[34] nathô[35] du oroba. uri[36] ike[37] bolba gene. uner tim[38] bolbala. nadum[39] biši[40] bahan hôrabala[41] sain. ene cuk bara[42] ugei uge. demei[43] jokiyasan-i ci ese itegebele. narihan suraji[44] asao. ene yamar uge bui. buiyen[45]

---

[1] Für den Passus von tere der kedun serun bis teshugei bietet D folgende stark abweichende Wendung: tere dere beye basa bahan salkin du kulusu cakisen ucir tu. asur sain ugei. urjidur hotan gadana bahan kerek baiji. yabagar (= m. yabag'an-yēr) ocihô tulada. — [2] = m. debel; D hat tundu debel. — [3] D serioceye; die Verba serigūnekü und serigūtsekü ‚sich abkühlen', fehlen in den Wörterbüchern. — [4] sayahan fehlt in D. — [5] D kuitun. — [6] D uusen du = m. ug'ūksan dur. — [7] D tologoi. — [8] ebedube. — [9] D tomoroba = m. tomog'ōraba. — [10] D holoi = m. h'og'ōlai. — [11] D hat das gleichbedeutende sulingkei. — [12] D dere = m. degēre. — [13] D teimi. — [14] = m. küdelkü-ētse, D kudulkusu. — [15] D ainai. — [16] D jabsiyan. — [17] = m. üčigedür. — [18] = m. bügēljijü. — [19] = m. h'atag'ūǰiǰu. — [20] = m. ǰig'āǰu. — [21] = m. h'og'ōsula, D hosulan. Der ganze Passus von jabšan du bis hoosula lautet in D abweichend: jabsiyan du ene kedun edur yeru idesen ugei tula. enedur sai bahan edegebe. eldeblebeci gakca gedesu gi bahan hosulan. — [22] D teimi. — [23] = m. dag'ārabačigi. — [24] D gagoi. — [25] D boize. — [26] = m. yag'āba. — [27] D odur. — [28] D eimi. — [29] D hôrdun du. — [30] D booral = m. bugūral, bug'ūrul. — [31] D aman. — [32] = m. silug'ūn. — [33] D udu. — [34] D jos = m. dsog'ōs. — [35] = m. nag'āth'u. — [36] = m. üri, D urin. — [37] D yeke. — [38] D teimi. — [39] = m. nag'ādum. — [40] D hat biši bišio. — [41] = m. h'uriyābala. — [42] = m. barag'ā. — [43] D dimi. — [44] Ein Verbum surah'u findet sich zwar in den Wörterbüchern nicht, vgl. jedoch surak; D hat suruji (vielleicht = surču?). — [45] = m. beye-yin, D beyeyen.

kerek beye medehugei yeo.[1] olan[2] nukur buri camaigi[3] kelelcehu gi[4] ujehene.[5] ci bahan baruktai[6] buije.[7] jaosu[8] nathô kerek. yamar kemjitei[9] kerek.[10] kerbe tordat[11] orosan hoina. ahôi baihô ni barakdan[12] yeoma. adakdan[13] eruulhu[14] ugei bolbala. nige jaosu či uldehu[15] ugei. ger barahan[16] barasar sai doshô[17] yeoma bišio. ene butur kun.[18] bida nidun du ujesen cikin du sonossan-i.[19] olan[2] ugei bolbaci.[20] jun[21] garsan[22] bile. bida nige tanggariktai nukur bišio. medeget[23] ese ithabala nukurin[24] nere ha baina.[25] uner ugei bolbala.[26] neng sain. bi arga ugei suraji asaoji[27] yeokina.[28]

XLVII.

Camai[29] ujehene.[30] ariki[31] du dan ci duratai yeoma. nige tedui cak ci yur[32] jailahôgei. šalik bolji. uuhô caktu uusar soktotala kul olduhôgei[33] du kurbele sai joksohô yeoma. ene cini sain kerek biši.[34] bahan cerlebeole[35] sain baha. ḥorim hôral bayar kerektei[36] bolbala.[37] bahan[38] uuhu du yana.[39] kerektei kerek ugei gi bodohôgei.[40] hôntaga barisar ama nas[41] jailahôgei[42] uusen-i.[43] tere cini yamar sain kerek garhô bui. harin eme keoket[44] jikšiolhu.[45] aha ikes[46] jahadu buruu olhô. ike uršik gargat. cohomhan kerektei[36] kerek satahôwas[47] biši. eones[48] erdem cidal nom sudur surci olot. kun[18] du kundu-

---

[1] D medeku ugeiyeo. — [2] D olon. — [3] D cimaigi. — [4] D kelelcekuigi. — [5] D ujekene. — [6] D baraktai. — [7] D boize. — [8] D jos = m. dsog'ōs. — [9] = m. kemǰiyētei. — [10] D hat die abweichende Fassung: jos nathô du. kerek yamar kemjitei kerek. — [11] = m. tordog'āt. — [12] D baradak. — [13] D adaktan. — [14] D eruuleku = m. eregǖlekü. — [15] D uldeku. — [16] D hat die richtige Form barag'ā. — [17] D dooshô = m. dag'ūsh'u. — [18] D kumun. — [19] D sonosusani. — [20] D bolbacu. — [21] D joo = m. dsag'ūn. — [22] D garsun. — [23] D medet. — [24] D nukuriyen. — [25] D bainai. — [26] D bolbele. — [27] D asuuji. — [28] D yeo gene. — [29] D cimagi. — [30] D ujekene. — [31] D arki. — [32] D yeru. — [33] D oldahô ugei. — [34] D hat biši bišio. — [35] D cerlebele = m. tsegērlebele. — [36] D kerektu. — [37] Nach bolbala hat D: yun uguleku. kerek jarik baibele yakim (= m. yag'ākim). — [38] D hat tataji bahan. — [39] D yumbii. — [40] Für kerektei kerek ugei gi bodohôgei hat D: kerek ugei du kerek bolgaji. — [41] D amanasa = m. aman-ētse. — [42] D jailahô ugei. — [43] D uusani. — [44] D kuukettu. — [45] D jikšuulku. — [46] D yekeyen. — [47] D satuhasu = m. sag'ātah'u-ētse. — [48] D eonesu.

leolhu.[1] sain kerek[2] butesen-i[3] yur[4] hobor baha. nige uge du baraji. ariki geji[5] jang gi samaoraolhô[6] beiye gi[7] hokiroolhô[8] hortai[9] yeoma. jorigar[10] uuji bolnuu.[11] abagai ci[12] ese itegebele. toligar[13] uje. hamar[14] hacir[15] cini buri ariki gemer[16] debteji.[17] ci juger kun[18] biší.[19] edur[20] suni ugei ene metus[21] ketureji oobala.[22] ene cini eorin[23] beiye gi[24] šabdahô biši gejio.

XLVIII.

Ene kedun edur[25] kerek baihô yen tula. nige darar[26] hoyor uda[27] suni tulisen[28] du. hamuk beye cine[29] ugei julen[30] baina. ucugedur[31] udesi den.[32] bi darui untaya gesen bile. uruk turul cuk ende baihô yen tula. bi yaji orokiyat[33] untaha[34] ocina.[35] tundu bi jokiji hataojigat[36] beye kedui nukur kiji[37] saoji[38] bolhô bolbaci.[39] nudu[40] tung bolhôgei.[41] anisha[42] anima[43] dotor munghak bolna.[44] hoina geicit tarama.[45] bi darui derelet[46] del[47] emususer[48] ukusireji untaba. hoyotugar[49] jing[50] jokisan caktu sai seriji.[51] turunes[52] bahan darabao[53] yabao.[54] jiruken[55] den amur ugei camahô sik.[56] hamuk beye halucahôni[57] yur[58] galar[59] hakshô[60] singgi. tere der[61] cike[62] bulak-

---

[1] D kunduluulku. — [2] D kerek gi. — [3] D butusen ni = m. bütügēksen inu. — [4] D yeru. — [5] ariki geji fehlt in D. — [6] D samuroolhô = m. samag'ūrag'ūlh'u. — [7] D beyeigi. — [8] D hokiruulhô. — [9] m. h'ooratai, h'oortai. — [10] = m. dsorik-yēr. — [11] D bolneo. — [12] abagai ci fehlt in D. — [13] D toliyer = m. tolibēr. — [14] hamar fehlt in D. — [15] D hacar. — [16] = m. gem-yēr. — [17] D hat fälschlich tabtaji. — [18] D kumun. — [19] D hat biši bišio. — [20] D odur. — [21] D metuse. — [22] D unbele. — [23] D uriyen = m. über-ün. — [24] D beyegi. — [25] D odur. — [26] = m. darag'ār, D daraguur. — [27] = m. udag'ā. — [28] = m. tüleksen, tüliksen, D dulisun. — [29] = m. činegē. — [30] = m. dsügēlen. — [31] D ucigedur. — [32] D dan. — [33] D hat richtig orkiyat. — [34] D untuhai. — [35] D ocinai. — [36] D hatuujit = m. h'atag'ūǰig'āt. — [37] kiji fehlt in D. — [38] D sooji. — [39] D bolbacu. — [40] D nidu. — [41] D bolhô ugei. — [42] D anishan. — [43] D animai. — [44] D bolnei. — [45] D taramai. — [46] = m. derelügēt. — [47] D debel. — [48] D omusoser = m. emüsüksegēr. — [49] D hoyadugar. — [50] jing = chin. 更. — [51] D sereji. — [52] D terinesu = m. terigǖn-ētse. — [53] D darabuu = m. dag'ārabao. — [54] D yabuu = m. yag'ābao. — [55] D jureken. — [56] D camhôsik = m. tsamh'usik. — [57] D haluucahôni = m. h'alag'ūtsah'u. — [58] D yeru. — [59] = m. g'al-yēr. — [60] Jedenfalls nur ein Schreibfehler für h'aksahô. — [61] D dere. — [62] D ciki.

tuji[1] ebedudet.[2] jajior[3] sidu cuk habang[4] bolji. idehu[5] uuhôdu amta[6] ugei. yabuhô saohô du[7] tab ugei. tengget bi ene idesen yeoma ese singgesen buije[8] geji. nige uru[9] baolgahô[10] em uugat. dotor baisen[11] sain mao[12] yeoma cuk uru[9] baolgaba.[13] turunes[14] sai bahan sulahan bolji.

XLIX.

Ijaoras[15] mun baorai[16] beye bolot. tejiyehu[17] arga medehugei.[18] arikin[19] oron nai[20] kerektu turašat.[21] ike[22] hokirakdasan tula. odo ebetcin du barikdat tung judereji baina.[23] ucugedur[24] bida ujehe[25] ocihana. harin hataojiji[26] ike[22] gerte iret. man du kelesen-i. abagai nar ike[22] jobaba.[27] im[28] keceo halun[29] edur[30] urguljide[31] ujeji irehu[32] bolot. bain bain yeoma keome[33] kurgekuni.[34] ike jobaba. ike[22] talatai[35] bolba. uruk turul tula honoksiji sanahôwas[36] biši. ham[37] ugei kun[38] bolbala.[39] namaigi sanahô ha bui. bi ilio[40] yeo kelene.[41] dang setkilde[42] toktoji beye idegesen[43] hoina. tala[44] nukguci[45] murguhu[46] buije[47] gebe. aman dan cim[48] kelebeci ği. beye tung teshugei[49] baina.[50] teimin[51] tula bi abagai ci gekci nige ohôwatai[52] kun[38] bišio. mini ilio[40] kelehu[53] kerek ugei. beye gi saihan tejiye.[54] hôrdun idegebele[55] sain. cule cule[56] du. bi baralhaji[57] ireye geji. hariji irebe.

---

[1] D buluktuji = m. bulaktaǰu. — [2] D ebdet = m. ebedügēt; auf ebdet folgt in D noch ide tataji. — [3] = m. dsaǰigʿūr. — [4] D habong. — [5] D ideku. — [6] D amtan. — [7] D soohôdu. — [8] D boize. — [9] D uruu = m. urugʿū. — [10] D boolgahô. — [11] D baisen. — [12] D moo. — [13] D boolgaba. — [14] D terinesu = m. terigǖn-ētse. — [15] D ijuursu = m. idsagʿūr-ētse. — [16] D boorai = m. bagʿūrai. — [17] D tejiku = m. teǰiyēkü. — [18] D medeku ugei. — [19] D ariki yen. — [20] D urune. — [21] D duršat = m. durasigʿāt? — [22] D yeke. — [23] D bainai. — [24] D ucigedur. — [25] D ujeke. — [26] D hatuujiji. — [27] D joboba. — [28] D iyimi. — [29] = m. hʿalagʿūn. — [30] D odur. — [31] D urguljidu. — [32] D ireku. — [33] D kuume = m. yagʿūma hʿuma. — [34] D kurgekuni. — [35] cf. m. tala ökkü. — [36] D sanahôsu = m. sanahʿu-ētse. — [37] = m. hʿamiya, D hamai. — [38] D kumun. — [39] D bolbele. — [40] D ileo = m. ilegüü. — [41] D keleku bui. — [42] D setkilten. — [43] D hat richtig edegesen. — [44] D hat jici vor tala. — [45] Offenbar ein Schreibfehler für ukguci, D ukji (= m. ökčü). — [46] D murguku. — [47] D boize. — [48] D teimi. — [49] D teskügei. — [50] baina fehlt in D. — [51] D teimiyin. — [52] D uhatai = m. uhʿagʿātai. — [53] D keleku. — [54] D teji — [55] D etegebele (Druckfehler für edegebele). — [56] D culu culun = m. čilügē. — [57] = m. baragʿālgʿaǰu.

L.

Jun nai caktu harin dunggeji[1] hataojiji[2] yabudak bile. ulam baisar ebetcin nemekdet kebtebe. timin[3] tula. buku gerin[4] dotora uimen aiman geji tung sana oldahôgei.[5] kuksit sana[6] jobasar buri maha[7] aldaji. yur[8] tohuwe[9] aldaraji baina.[10] teonigi[11] ujehene.[12] sihôsar[13] yasun tedui[14] ulebe. hanjun[15] der[16] suilekleji baina.[10] bi ayar teonai[17] dergede[18] ociji. odo gaigôi[19] bainuu[20] geji asaohana.[21] namaigi niduger ujeme.[22] gari[23] mini cingga athôji bariyat.[24] ebei halagai. abagai mini ene mini nigul[25] bišio. odo ebetcin[26] kucir[27] bolji idegehu[28] ugei buije.[29] bi ulu medehu[30] bui. ebetcin[26] du orosan nas.[31] ali nige emci du jaosaolsan[32] ugei. yamar juiler em dom uusen[33] ugei. sai aroohan[34] bolomakca. basa genedehugei.[35] jaya[36] mun bišio. bi tung gomodol ugei bolbaci gi.[37] ecige eke nasujiba. deoner nasu[38] baga. uruk tul[39] cuk ende baihô yen tula. bi[40] ken ken či orkiji cidadak bile geji. uge dausmakca.[41] nidun nilbusu[42] urushal sik asharaba. yamar[43] cugumsitei yeoma temur[44] čilao[45] seolkiltei[46] kun[47] bolbaci.[48] teonai[49] uge gi[50] sonosuwat.[51] sana[52] ulu ebderehuni[53] ugei buije.[29]

---

[1] D dungguji. — [2] D hatuujiji. — [3] D tiyimiyin. — [4] D geriyen. — [5] D oldohôgei. — [6] sana fehlt in D. — [7] = m. mihʻa. — [8] D yeru. — [9] D tohai. — [10] D bainai. — [11] D teoniyigi. — [12] D ujekene. — [13] = m. sihʻuksan-yēr, sigʻūksan-yēr. — [14] D todui. — [15] D hanjing = m. hʻandsu, hʻanǰing. — [16] D dere. — [17] D teone. — [18] D dergedu. — [19] D gaigoi. — [20] D bainao. — [21] D asohôna. — [22] Für namaigi niduger ujeme hat D: nidu neiji. — [23] D garji ist ein Druckfehler für gari. — [24] D barit. — [25] D niguul. — [26] D ebecin. — [27] D hat fälschlich kujir. — [28] D hat richtig edegeku. — [29] D boize. — [30] D medeku. — [31] D orosanasu. — [32] D dsasulsen = m. dsasagʻūluksan. — [33] = m. ugʻūksan. — [34] D ariohan = m. arigʻūhʻan. — [35] D hat genedekuni; genedehugei scheint ein Schreibfehler zu sein. — [36] m. dsayagʻā. — [37] D bolbocigi. — [38] D hat vor nasu noch basa. — [39] D turul; tul ist wohl nur ein Schreibfehler für turul. — [40] D hat nach bi noch hatao setkil. — [41] D doosmakca = m. dagʻūsmaktsa. — [42] D nilmusu. — [43] D hat noch die Interjektion oi vor yamar. — [44] D tomor. — [45] D cileo = m. čilagʻūn. — [46] Schreibfehler für setkiltei. — [47] D kumun. — [48] D bolbocu. — [49] D teonei. — [50] D ugeigi. — [51] D sonosut. — [52] D sanan. — [53] D ebdereku ni.

LI.

Ukultei yeoma biši bolbala. tere usen[1] nige abural orona.[2] tere nige suni du ebetcin[3] kundutci moojirat. niliyet[4] udasan hoina edegerebe. bi ama[5] ujur[6] kedui gaigôi gaigôi[7] sanan taibi[8] geji ebugedi[9] horiklaji kelebeci.[10] sanan dotor[11] tung goori[12] ugei[13] sanan[14] cukurebe. uner ebugedin[15] buyan sulder.[16] teonai[17] jaya[18] sain tula. jici edur tusar[19] nige emci jalaji iret jasaolsan nas.[20] ujeser[21] harasar nige edur nige edures[22] ilari[23] bolba. urjidur bi ociyat[24] teonigi[25] ujehene.[26] beye kedui ike sain bolodui[27] či bolba. cirai jusu[28] isala bolot. maha[29] bahan nemeji. dere[30] du tušiji hoolai[31] ideji baina. tundu bi amur bainuu.[32] ike[33] bayar bišio. ene nige ebetcin[3] ukusen ugei bolbaci.[34] uner goojisen sik bolba geji kelesen du. tere nada[35] iniyelkileji[36] kelehuni.[37] odo gai garba. tung gaigôi[38] bolba gene.

LII.

Namaigi[39] horisan uge cini sain uge baha. gakca nada basa nige sanahô yeoma baina.[40] uner em uultai[41] yeoma bolbala. bi modo[42] biši bolot. jaosu[43] munggu gi hairalaji[44] beye[45] jasahôgei[46] yosu[47] basa bainuu.[48] yeobei[49] gehene.[50] urjinon[51] bi buru[52] em

---

[1] D usun = m. ubesüben. — [2] D hat olnai. — [3] D ebecin. — [4] D nelen. — [5] D aman. — [6] D ujuur = m. üdsügǖr. — [7] D gaigoi gaigoi. — [8] D hat sana gi sulahan tabi. — [9] D ubukudi (Druckfehler für ubugudi). — [10] D kelebecu. — [11] D dotoro. — [12] = m. gʿori. — [13] D hat ugei geji. — [14] D sana. — [15] D ubugediyen. — [16] = m. sülde, D sol der. — [17] D teonei. — [18] = m. dsayagʿā. — [19] = m. tusagʿār. — [20] D jasuulsanasu = m. dsasagʿūluksan-ētse. — [21] ujeser fehlt in D. — [22] D oduresu. — [23] = m. ileri. — [24] D ocit. — [25] D teoniyigi. — [26] D ujekene. — [27] D bolodoi = m. bologʿā edüi. — [28] = m. ǰisu. — [29] = m. mihʿa; D hat noch mun nach maha. — [30] D hat harahan vor dere. — [31] D hol = m. hʿogʿōlai, hʿogʿōl. — [32] D baineo. — [33] D yeke. — [34] D bolbocu. — [35] D nadatai. — [36] D inelkileji. — [37] D kelekuni. — [38] D gai ugei. — [39] Für namaigi hat D cini. — [40] D bainai. — [41] D ooltai. — [42] D modon. — [43] D jos = m. dsagʿōs. — [44] D hairlaji. — [45] D beyegi. — [46] D jasahô ugei. — [47] D yoso. — [48] D bainao. — [49] D yeobi. — [50] D gekule. — [51] Aus urǰi (urǰin) und on zusammengesetzt. — [52] D buruu = m. burugʿū.

uugat. arai amin mini hokirasan[1] ugei. odo boltala[2] sanahôla. jurhe[3] susu[4] mini basa tukšiser baina.[5] odo emci narin[6] dotora. sain-i[7] baibaci. haya[8] nijet[9] hoošun[10] bui buije.[11] teones[12] biši gakca jaosu[13] munggu kelehuwas[14] biši. yuru[15] kun nai[16] ami gi[17] dahôgei[18] baha. ci ese itegebele. tengseji uje. em yen[19] cinar[20] ci harin medehugei[21] baitala. baturlaji[22] kun nai[16] ebetcin-i[23] jasahô yeoma. turgen yaran[24] cini gerte kurci iret. sudasu barina[25] geji baitala. hôru gar[26] demei[27] temteret. haši kerek nige nige nairagôlga[28] biciyet. uksen[29] belek jaosu[30] gi abat yabula.[31] ilari[32] bolbala.[33] teonai[34] kuci. ese idegebele[35] cini jaya[36] baha. tundu yur[37] hamiya[38] ugei gene. mini ebetcin[39] bi medehugei[40] gejio. juil juilin[41] em emnehuwas.[42] harin beyer dob dogoi[43] tejiyehu[44] du kurhugei[45] baha.

LIII.

Biši kun[46] teonigi[47] kelehudu.[48] camala[49] yeo[50] hama.[51] neng horihana neng aor[52] kurhuni.[53] dangci[54] doksin bolba. geicin tarasan hoina. kelehu buije. arga ugei odo dere saitnoo.[55] abagai cini ene uge tung mini sanandu orohô biši. bida nige dura[56] kun[46] baha.

---

[1] D hokiraksan. — [2] D boltolo. — [3] D jureke. — [4] D sujuk; in GOLSTUNSKIS *Wb.* ist sudsuk in der Bedeutung ‚Galle‘ mit einem Fragezeichen versehen. — [5] D bainai. — [6] = m. emčiner-ün. — [7] D sain ni. — [8] D hana ist vielleicht ein Druckfehler für haya. — [9] D nijit = m. nijigēt. — [10] Vielleicht ein Druckfehler für hoošut? D hat hosit = m. hʻosiyāgʻāt. — [11] D boize. — [12] D teonesu. — [13] D jos = m. dsogʻōs. — [14] = m. kelekü-ētse; D hat dafür gorilhasu (von m. gʻorilahʻu). — [15] D yeru. — [16] D kumune. — [17] D amiyigi. — [18] D dahô ugei, wohl = m. tagʻāhʻu ugei. — [19] D emiyin. — [20] D cinari. — [21] D medekugei. — [22] = m. bagʻāturlaǰi. — [23] D ebecini. — [24] = m. yagʻāran. — [25] D barinai. — [26] D hôrugar = m. hʻurugʻū-bēr. — [27] D timi (Druckfehler für dimi); nach timi folgt in D noch: nige jerge. — [28] D nairulga. — [29] D uksun = m. öküksen. — [30] D josoigi. — [31] D yabulai. — [32] = m. ileri. — [33] D bolbola. — [34] D teonei. — [35] D edegebele. — [36] = m. dsayagʻā. — [37] yur fehlt in D. — [38] D hama. — [39] D ebeci. — [40] D medeku ugei. — [41] D juiliyin. — [42] D emnekesu = m. emlekü-ētse. — [43] D doo ugei = m. dagʻūn ügei, dogʻoi. — [44] D tejiku. — [45] D kurku ugei. — [46] D kumun. — [47] D teoniyigi. — [48] D kelekudu. — [49] D cimalai = m. čima-lugʻā. — [50] D yun. — [51] D hamai = m. hʻamiya. — [52] D oor. — [53] D kurkuni. — [54] = m. danči. — [55] Der Satz: geicin tarasan hoina. kelehu buije. arga ugei odo dere saitnoo fehlt in D. — [56] D doro.

ene kerek cimadu basa tab ugei. bahan cirukdel[1] ugei geneo. teonigi[2] kelelcehene.[3] man tai orolji[4] baina. hahô[5] ugei bolot. harin biši kun du dagan[6] bariji yabohôni. yamar sanan[7] bui. bi uner uisiyahu ugei.[8] tim[9] biši. uge bui[10] bolbala.[11] ayarhan keleji uk. doksirhana[12] mun doosnoo.[13] ci uje. ende saohô[14] ulus. cuk cini keregin tula iresen-i.[15] ci dang aortai[16] bolbala.[17] ene dotoras[18] ali nigen-i[19] kuuji[20] gargaya geneo. ene jerge ulus yamar nuurar[21] saona.[22] gerte haribala. nuur tu dahôgei. ende saobala.[23] ci basa yabsiji baihôgei.[24] saohô[25] yabuhô du keceo baini.[26] eones[27] hoišan nukut yaji[28] cini gerte irehu[29] bui.

LIV.

Camaigi[30] ujehene.[31] juger ama[32] tedui. degur[33] todo sik[34] bolbaci.[35] dotor togolgar[36] ugei. tere camadu[37] haldara[38] irehu[29] ugei bolbala.[39] darui cini kesik bišio. ci tundu haldaji yeokina.[40] sain uge gi tung sonoshôgei.[41] irude[42] silmos[43] adalasan sik jorgor[44] ocit.[45] adakdan[46] iciguri ujekdebe. tere kercigei[47] amitan nigi[48] ci ken gene.[49] keceo. neretei aimsiktai kun[50] bišio.[51] kun[52] du jai ukkudak[53] ugei bile.[54] tundu hama[55] ugei kerek bolbala.[39] harin bolhô

---

[1] D hat richtig cirakdal. — [2] D teoniyigi. — [3] D kelelcekene. — [4] = m. orogʿūlǰi? D hat statt dessen oorlaji. — [5] D hat ci hahô (= m. hʿagʿāhʿu). — [6] D dahan. — [7] D sana. — [8] Die Worte: bi uner uisiyahu ugei fehlen in D. — [9] D timi. — [10] D boi. — [11] D bolhôna. — [12] D hat taciyadaji doksirhana. — [13] D doosneo = m. dagʿūsnao. — [14] D soohô. — [15] D irekseni. — [16] D oortai. — [17] D bolhôla. — [18] D dotoroso. — [19] D nigen ni. — [20] D kuji = m. kegǖǰü. — [21] D nuurer = m. nigʿūr-yēr. — [22] D soonai. — [23] D soobala. — [24] D baihô ugei. — [25] D soohô. — [26] D bainai. — [27] D unesu. — [28] D yagaji. — [29] D ireku. — [30] D cimaigi. — [31] D ujekene. — [32] D aman. — [33] D deguur = m. degēgür. — [34] m. toda, todo, D todoisik. — [35] D bolboco. — [36] = m. dugʿulgʿar. — [37] D cimadu. — [38] Supinum v. m. hʿaldahʿu. — [39] D bolhôla. — [40] D yuukinei. — [41] D sonoshô ugei. — [42] D hat richtig yerude. — [43] D silmus. — [44] = m. dsorik-yēr. — [45] = m. očiyāt, D hat odot. — [46] D hat richtig adaktan. — [47] D kercikei = m. kertsegei. — [48] D amitaniyigi. — [49] D genei. — [50] D kumun. — [51] D bisio; D hat die etwas abweichende Wendung: neretei keceo aimsiktai kumun bisio. — [52] D yeru kun. — [53] D ugudek (vgl. m. dsai ökkü). — [54] D bilei. — [55] = m hʿamiya, D hamai.

baha.[1] cirukdehu[2] tatakdahô gajar bui bolbala.[3] ken ken či bolba. cule[4] ukhugui[5] bišio. gurleser[6] arga ugei yosotai jabšatai buri ejelet sai baihô[7] baha. je. ene bišio.[8] odogin kebtesen[9] bari[10] bosgagat.[11] ama sime ugei hoiši irebe. ene yun urma. horsiyatai[12] bolbala.[3] hoor[13] olhô ugei. herseo[14] tei bolbala[15] kerek aldahô ugei[16] gesen[17] bišio. cini gakcar medesen[18] cineber[19] bolbala.[20] ha kurne.[21] yeoci bolba. bi cimasa[22] tasurhai kedun nasu aha bišio.[8] uner yabuhô jui bolbala.[15] cini sanan du kedui bulaltuhô[23] ugei boloya gebeci. bi harin sanaohôla[24] šardan[25] oci[26] gene bišio.[8] duleote[27] bailgahô yosu bui bui.[28]

LV.

Cini ene yumbei[29] toitoljaji[30] tong[31] doktor[32] ugei. ci saihan nomohon[33] saobala.[34] ken cimaigi modor kisen kun[35] geneo. kerbe im cim[36] ugei bolbala.[37] ali nige cimaigi kelegei geneo. kun nai[38] dergede šok taibihô[39] singgi. onigi[40] haldat. basa teonigi[41] šuklak.[42] yeo jirgal bainai. cini beyeren[43] ajirhô[44] ugei bišio. hajaodaki[45] ulus teshugei[46] bolji. kejiye či bolba. nige keceo yeoma du barikdasan

---

[1] D hat ali harin bolhô. bahan . . . — [2] D = m. čirügdekü, D cirekdeku. — [3] D boi bolhôla. — [4] = m. čilügē, D cola. — [5] D ukku ugei. — [6] = m. gürleksegēr, D kurluser. — [7] baihô im Sinne von ‚aufhören‘. — [8] D bisio. — [9] D kebteksen. — [10] bari ist nicht, wie ich annahm (xxx, 14) ein Druckfehler, sondern eine Nebenform von bars, s. GOLSTUNSKI, *Wb.* I, 212. — [11] = m. bosh‘ag‘āt. — [12] D horsitai. — [13] D hor. — [14] = m. kerseü, kersegüü, D kersüütei. — [15] D bolbele. — [16] D aldahô ugei. — [17] D geksen. — [18] D medeksen. — [19] = m. činegēbēr. — [20] D bolbola. — [21] D kurnei. — [22] D cimasu. — [23] D bulalduhô = m. buliyālduh‘u. — [24] D hat richtig sanahôla. — [25] = m. šag‘ārdan, sig‘ārdan; D hat statt dessen yaraji = m. yag‘āraǰi. — [26] D ot. — [27] Jedenfalls ein Schreibfehler für dulette = m. tülette; D hat statt dessen harin. — [28] Das zweite bui beruht wohl auf einem Versehen; D hat dafür yeo. — [29] D yumbi. — [30] D toitoljeji. — [31] D tung. — [32] D toktoori = m. toktag‘ūri. — [33] D nomohan. — [34] D soobala. — [35] D kumun. — [36] D hat statt dessen eimi teimi. — [37] D bolbele. — [38] D kumunei. — [39] D talbihô. — [40] = m. egǖn-i, D oniyigi. — [41] D teoniyigi. — [42] Zweifellos ein Schreibfehler für šoklana; D hat fälschlich šoklani für šoklanai. — [43] = m. beye-bēr-yēn. — [44] D ajirahô. — [45] D hajiodaki = m. h‘aǰig‘ūdaki. — [46] D tesku ugei.

hoina. ci[1] sai[2] medehu[3] baha. ebeo. im keceo aji.[4] age.[5] abagai cini[6] uge mun baina.[7] hama[8] ugei ulus enggeji kelenoo.[9] natum[10] gekci. kereolin[11] uk. baisar yeogan[12] sain bolhô. ci[13] talar im[14] ike[15] beye turubeci.[16] nasun edui baha.[17] bida[18] ene cagas[19] unggeresen[20] ugei yeo. cohom[21] aliyalahô[22] cak baina.[23] odo[24] ene horondu[25] nige neretei keceo baksi jalaji bicik jaji[26] surgabala.[27] ulma[28] medel nemekdeji kerek uile medesen hoina.[29] eosen[30] saijirahô baha. kumujihugei yen ucir yeo jobana.[31]

LVI.

Tere ašilasan-i[32] yamar yangse[33] bui. kun nai[34] dergede[35] kelegei singgi yaji[36] asaohô[37] yaji[36] hario[38] uge medeolhu[39] gi tung medehugei[40] yeoma. naši buru[41] caši buru.[41] yaji[36] orohô yaji[36] bucahô[42] gi basa uhahôgei. seresen kun[43] bolot. ege[44] untasan[45] kun nai[34] adali. juger kun nai[34] to[46] baha. geb genen teb tenek tere cini yaji[36] turusen[47] bui. ta hanilasan-i[48] sain bišio.[49] teoni bahan jaji[50] surga. abagai ta nige gajartu hanilasan ugei.[51] basa narin me-

---

[1] ci fehlt in D. — [2] D saya. — [3] D medeku. — [4] Die Worte: ebeo. im keceo aji (= m. ǎjugʿū) fehlen in D. — [5] Für age hat D: deo inak. — [6] Für abagai cini hat D: cini aha yen. — [7] D bainai. — [8] = m. hʿamiyā, D hat hamai. — [9] D keleneo. — [10] D nadum = m. nagʿādum. — [11] D keruuliyen = m. keregǖlün. — [12] = m. yagʿūhʿan? — [13] Vor ci hat D noch eldeblebeci. — [14] D eimi. — [15] D yeke. — [16] D turubecu. — [17] Statt der Worte: nasun edui baha (für bahan) hat D: sana cini nege (= m. negĕge) edui. abagai bitegei bain bain teoni buruša (= m. burugʿūšiyā, burugʿūšagʿā). — [18] D hat bida mun. — [19] D cagasa = m. tsagētse. — [20] D unggurusun. — [21] D hat aus Versehen die Mandschuform cohome. — [22] D alilahô. — [23] D bainai; es folgen in D darauf noch die Worte: cinggeji im bolbele. — [24] odo fehlt in D. — [25] = m. hʿogʿōrondu. — [26] = m. ǰigʿāǰi. — [27] Auf surgabala folgen in D noch die Worte: yoso suratugai. edur udasan hoina — [28] ulma ist entweder ein Schreib- und Druckfehler oder aber eine Nebenform für m. ulam. — [29] D hoinu. — [30] D ôsun = m. übēsübēn. — [31] Der Schlußsatz: kumujihugei yen ucir yeo jobana fehlt in D. — [32] D ašilaksani = m. agʿāsilaksan. — [33] D yangze. — [34] D kumunei. — [35] D dergedu. — [36] D yagaji. — [37] D asahô. — [38] D horio. — [39] D medulkui. — [40] D medekugei. — [41] D buruu. — [42] D bucahôi. — [43] D kumun. — [44] = m. eke. — [45] D untaksan. — [46] = m. togʿā. — [47] D turuksen. — [48] D hanilsani. — [49] D bisio. — [50] = m. ǰigʿāǰu. — [51] D ugei tula.

dehugei[1] bišio. eones[2] iniyeltei[3] kerek basa baidak goo.[4] tontai[5] nige gajartu saogat[6] kelelcehene.[7] eoni duraoci[8] kelelcehu[9] horondu.[10] ger gente[11] teoni sanat tailji kelehu.[12] esekule[13] ama orkiyat[14] nudu imerhugei[15] hadasar cimaigi sirteji ujene.[16] basa ger gente[11] nige eki adak ugei tenek ugei[17] kelemejin. yuru iniyeser[18] gedesu ebeduulku[19] yeoma. urjidur namaigi ujehe[20] ocisan bile.[21] hoiši gerte hariya geku baitala. yuru šuluhôn-i[22] eodes[23] garhôgei.[24] nuru gi[25] ergiget[26] gederge bucaji yabuhô gi[27] ujet. age ci bošoga gi[28] medeji yabu geji uge baradui[29] horondu nigente torci beiye[30] kelbiget[31] sarbaiji unatala. bi yaran[32] guicet tušibe. arai unasan[33] ugei. urida bi basa urgulji teoni horidak bile.[34] hoina teoni halaji ulu cidahô gi medet. yuru[35] kumujihu[36] saba biši tula. ama kele gi[37] talar jobaolji[38] yeokihu[39] bui get. horihô gi[40] baila.[41]

LVII.

Abagai ci sonosbeo.[42] uge yen ujur sejur[43] tu cuk namaigi elengkei[44] geji yugelene.[45] bi bardamnahô ni biši.[46] tere gekci. bicihan keoket[47] bišio.[48] yuru[49] kedun honok amidurasan[50] šereng[51] bahana. ene teonai medehu[52] kerek biši uner. sine[53] hôbcasu gekci. mun nigen kerek jarak tu emushuni.[54] mini ene juger enggin[55]

---

[1] D medeku ugei. — [2] D eonesu. — [3] D iniltei. — [4] D yeo. — [5] = m. tegǖntei, D teotai. — [6] D soogat. — [7] D kelelcekene. — [8] duraoci ist ein bloßer Schreibfehler, D hat richtig duratci. — [9] D kelelceku. — [10] = m. hʿogʿōrondu. — [11] D geb gente (= m. genette). — [12] D keleku. — [13] D ese gekule. — [14] D orkit. — [15] D hat richtig irmeku ugei. — [16] D ujenei. — [17] D hat richtig uge. — [18] D ineser = m. iniyēksegēr. — [19] = m. ebedegǖlkü. — [20] D ujeke. — [21] D otsan (= m. oduksan) bilei. — [22] Wohl = m. šilugʿūhʿan-i. — [23] D eodenesu = m. egǖden-ētse. — [24] D garhô ugei. — [25] D nurugi = m. nirugʿū. — [26] D erget. — [27] D yabuhôigi. — [28] D bošogaigi = m. bosogʿa. — [29] D bara odui = m. baragʿā edüi. — [30] D beye. — [31] D kelbeiget. — [32] = m. yagʿāran. — [33] D unasen. — [34] D bilei. — [35] D yeru. — [36] D kumujiku. — [37] D keleigi. — [38] D joboji = m. dsobagʿāǰi. — [39] D yeo geo. — [40] D horihoi gi. — [41] D bailai. — [42] D sonosboo. — [43] = m. seǰigǖr. — [44] D elekei. — [45] D yookelenei. — [46] D bisi. — [47] D kooket. — [48] D bisio. — [49] D yeru. — [50] D amiduraksan. — [51] = m. sigēreng. — [52] D medeku. — [53] D sinin. — [54] D emuskuni; es folgt darauf in D noch bišio. — [55] = m. eng-ün, D enggiyen.

emushu[1] baha. bahan hoocirasan[2] du yeo bui. tedu[3] bahan elesen[4] du basa yeo bui. ere yen erdem ugei yen tula icibele jokistai. emeshu[1] ulu emushu[5] du yeo holbokdahô bui. odo bolbaci[6] bi kedui sain-i[7] emushu[1] ugei bolbaci.[8] sanan dotora[9] aodam.[10] yeo gehene.[11] kun[12] du goirancilan irehu[13] ugei uri[14] dutahô ugei.[15] ene tedu[16] iciguri[17] uitharlaltai[18] gehu[19] gajar ugei. kerbe tim[20] butur jaloo[21] ulus bolbala.[22] mini nidu nai[23] jabsaran či[24] tocahô[25] ugei bišio. dang cimektei saihan[26] emusget[27] keileji[28] ašilahô gi[29] medehu[30] buije.[31] ere yen erdem surhô gi[32] medenoo.[33] tim[20] butur[34] kedui mangnuk kemerliger[35] urabaci gi[36] yun[37] gaihaltai. tong[38] doora[39] doronggoi[40] nidu cecegei ugei ulus demeile teonigi[41] nuurtei[42] erkim geji malaga[43] abci ujehu[44] buije.[45] bi teonigi hôbcasu elbeku[46] talbior[47] gene.[48]

LVIII.

Cini ene yumbei.[49] biši kun[50] cing sujuger[51] cini dergede sanan goihôdu. medebele keleji uk. medehugei[52] bolbala[53] medehugei[52] geji kele. hoorci[54] yeokina.[55] haya kun nai[56] kerek sataolsan[57]

---

[1] D emusku. — [2] D hooociraksan = m. hʿagʿūčiraksan. — [3] D todui. — [4] D eleksen. — [5] D emuskui. — [6] Die Worte: odo bolbaci fehlen in D. — [7] D sain ni. — [8] D bolbacu. — [9] D sanan nu dotoro. — [10] D oodam = m. agʿūdam. — [11] D gekene. — [12] D kumun. — [13] D ireku. — [14] = m. üri. — [15] D dutahôgei. — [16] D tedui. — [17] D iciori. — [18] D oitharlal tai, von m. uitharilahʿu abgeleitet; das Wort fehlt in den Wörterbüchern. — [19] D geku. — [20] D teimi. — [21] D jaluu. — [22] D bolhôla. — [23] D nidunei. — [24] D jabsaracu. — [25] D tocohô = m. togātsahʿu. — [26] D saihan nigi. — [27] D emuset. — [28] D keleji = m. kegēleǰi. — [29] D ašilahôigi. — [30] D medeku. — [31] D boize. — [32] D surhôigi. — [33] D medenuu. — [34] D butur ni. — [35] D kemerliker = m. kemerlik-yēr. — [36] D urabaciyigi = m. uriyābačigi. — [37] D yeo. — [38] D tung. — [39] D doro = m. doora. — [40] D doronggui, entspricht vielleicht einem mong. doorangg‘ui, das sich jedoch nicht belegen läßt. — [41] D teoniyigi. — [42] = m. nigʿūrtai. — [43] D malagai. — [44] D ujeku. — [45] D boize. — [46] D ulbuku. — [47] = m. talbigʿūr; D hat tabica. — [48] D genei; es folgen dann in D noch die Worte: harin namai gi kederleku du yun ucir bui. — [49] D yunbai. — [50] D kumun. — [51] = m. südsük-yēr. — [52] D medeku ugei. — [53] D bolbele. — [54] = hʿagʿūrču. — [55] D yeogene. — [56] D kumunei. — [57] D satuulosan = m. sagʿātagʿūluksan.

hoina. harin ci cohoṃ teonigi[1] basirlasan[2] singgi. tere uner nige mao kultugur bolbala. bi basa kelehugei.[3] tere[4] nomohon[5] kun bišio. kuurkei[6] nigente ujet ushal nomohan-i medebe.[7] biši kun[8] yabubala. bida harin ithaltai. ci basa im[9] keder yabuhôni. tung buru[10] bolba. mini sanan du[11] orohô biši. abagai ci medehugei.[12] tundu mekelekdebe. tere bujar yeoma. degur[13] tenek erguu sik baini[14] bišio. dotor aihô butur. teonai[15] doksin mao[16] yabudali ci ujesen ugei baitala. medehugei[17] baha. arga olan.[18] baci ike.[19] dangci[20] kun nai[21] maha[22] idene.[23] aliba kerek[24] urida uran[25] uger kun ni[26] tatat. kun nai[21] sanan ni ike[19] nuru[27] oldasan[28] hoina. teonese[29] holas[30] haraji baiji cini jabsar kiluiji[31] ujene.[32] kerbe bahan jabsartai yeotai[33] bolbala.[34] kul orolat[35] hoigor saolgana.[36] abagai ci sana.[37] ene kerek nada holbotai[38] kerek bišio.[39] uk ekin yabudali tundu keleji bolodak goo.[40] ene ucir namaigi burušabala[41] bi gomodohôgei[42] yeo.

LIX.

Manai tere nukur yasen[43] bui. ene kedun edur tere dongsuiget[44] jobaji[45] baihôni. yamar[46] siltagan[47] bainoo. medehugei.[48] sola

---

[1] D teoniyigi. — [2] D hat fälschlich bisirlaksan. — [3] Statt der Worte: tere uner ... kelehugei hat D: tereci baitugai. — [4] D tere nige. — [5] D nomohan. — [6] kuurkei läßt sich in dieser Form nicht belegen; da es jedoch dem chinesischen 可憐 entspricht, so ist es vermutlich = m. kügēreküi. — [7] Der ganze Passus von kuurkei bis medebe fehlt in D. — [8] D kumun. — [9] D iyimi. — [10] D buruu = m. burugʿū. — [11] Nach sanan du folgt in D yeru. — [12] D hat: abagai ci ujesen teoni medeku ugei. — [13] D deguur = m. degēgǖr. — [14] D bainai. — [15] D teoni. — [16] D moo. — [17] D medeku ugei. — [18] D olon. — [19] D yeke. — [20] D danci — [21] D kumunai. — [22] = m. mihʿa. — [23] D idenei. — [24] D hat kerek baibala. — [25] D uriyen = m. uriyān. — [26] D kumunei. — [27] = m. nirugʿū, s. Golstunski, *Wb.* III, 344. — [28] D oldokson. — [29] D teonesu. — [30] D holoso. — [31] D kilaiji, cf. m. kiluihʿu, kilaihʿu. — [32] D ujenei. — [33] D yuutai. — [34] D baibala. — [35] D oroolat = m. orogʿūlugʿāt. — [36] D suulganai. — [37] D hat: sanaji uje. — [38] = m. hʿolbagʿātu, hʿolbogʿōtu. — [39] Für kerek bišio hat D: gajar bii bisio. — [40] D boldak yeo. — [41] D buruušabala = m. burugʿūšagʿābala, burugʿūsiyābala. — [42] D gomodohô ugei. — [43] D yagasan. — [44] = m. düngsüigēt. — [45] D joboji. — [46] Vor yamar steht in D nach kermen, welches sich aus den Wörterbüchern nicht belegen läßt; da es dem mandsch. maka entspricht, scheint es eine Fragepartikel zu sein, etwa = kerbe? — [47] D hat ucir siltagan. — [48] D medeku ugei.

kiri du casu boron[1] orohô caktu. gerte baihô buije.[2] teones[3] biši gajar gajartu gesudek[4] bile.[5] gerte juger saobala[6] tesnuu.[7] ene ucara[8] eode[9] či garsan[10] ugei gerte saosar[11] baina[12] geji. bi ucugedur[13] ociji[14] ujehene.[15] cirai jusu[16] uridu[17] adali ha baina.[12] ikele[18] baoraji.[19] orobaci[20] garbaci[21] tong[22] amur tab ugei.[23] tundu jokiji sejikleji[24] sai[25] asaoya[26] gehene.[27] basa nige uruk iret hakdaba.[28] ebeo. bi medebe.[29] ike[30] nuru[31] tere nige[32] kerektu tordat sanan[33] edereksen baha. tenggebeci.[34] hoocin[35] uliger tu. daba[36] du mergen kun[37] dalang gas[38] aihôgei[39] gesen bišio.[40] uridu yamar keceo keceo[41] keregi. cuk jiye geji sitkesen baha. odo[42] yeo yalintai[43] kerek. cim[44] sanan jobahô[45] bui.

LX.

Ci dan kerek tu dassan[46] ugei bui. tong[47] erguu baina. uge bui bolhôla. yundu sanan dotora[48] taibina.[49] nebte ociyat[50] ib ile kelebele barajanja.[51] tere či kun[37] bišio. yosotai yabuhôgei[52] yeo. ucir siltagan gargam[53] eki adak kurtele saihan tailji kelelcehene.[54] cimagi[55] yana geneo. alahôwas[56] ainoo. esehene[57] cimagi[55] idenuu.[58]

---

[1] = m. borog'ān. — [2] D boize. — [3] D teonesu. — [4] Wohl = m. geskü ‚sich amüsieren'; D hat kesudek (von m. kesekü ‚sich umhertreiben'). — [5] D bilei. — [6] D soobala. — [7] D tesneo. — [8] = m. ucira. — [9] = m. eg ū̄de. — [10] D garaksan. — [11] D sooksar. — [12] D bainai. — [18] D ucagedur. — [14] D otci. — [15] D ujekene. — [16] = m. ǰisu. — [17] D hat: basa uridu. — [18] D yekele. — [19] D booraji. — [20] D orobocu. — [21] D garbacu. — [22] D tung. — [23] Nach tab ugei folgen in D noch die Worte: nasi casi ugei genei. — [24] Statt tundu jokiji sejikleji hat D: tundu bi yeke sejikleji ene yahasen (= m. yag'āksan) ni. — [25] D saya. — [26] D asuya. — [27] D gekene. — [28] = m. h'ag'akdaba. — [29] D hat: bodoji medebe. — [30] D yeke. — [31] D nuruu = m. nig'ūru. — [32] nige fehlt in D. — [33] D sana. — [34] D tegebecu. — [35] D haocin. — [36] = m. dabag'ā. — [37] D kumun. — [38] D dalanggasu = m. dalang-ētse. — [39] D aihô ugei. — [40] D bisio. — [41] Statt yamar keceo keceo hat D: yamar yamar keceo. — [42] D hat ene. — [43] D hat yalatai = m. yalatu. — [44] D tiyimi. — [45] D jobohô. — [46] = m. dasuksan. — [47] D tung. — [48] D dotoro. — [49] D talbinai. — [50] D ocit. — [51] Diese Form, die dem mandsch. wajiha entspricht, vermag ich nicht zu belegen; sollte sie vielleicht aus baraǰi amuiza zu erklären sein? — [52] D yabuhô ugei. — [53] D hat gargamaijin, vgl. ORLOW, *Burj. Gramm.*, S. 172. — [54] D kelelcekene. — [55] D cimaigi. — [56] D alahasu = m. alah'uētse. — [57] D ese gekene. — [58] D idenoo.

tere či baitugai. tere kun[1] yur[2] cime ime[3] ugei baitala. ci harin ertes[4] durbeji[5] enggeji tenggeji caruji[6] yabuhôni. yur[2] ere yen erdem baraji[7] gaigôi.[8] ci sanan sulahan[9] taibi.[10] tere uner bolhôgei.[11] camatai urultuye[12] gebele.[13] tere[14] camadu[15] jai uknoo.[16] ci odo mun enggeji aibacigi.[17] aruuhan[18] sulahan tonilhô ha bui. odo boltala. tong[19] mede[20] ugei[21] ujehene.[22] keduin martat orkila. ci dan ese itegebele. semergen[23] nige cime[24] ab. tong[19] gaigôi[8] gem ugei gi bi batulaya.

LXI.

Tan nai[25] nukurlesen ni[26] ike[27] sain bišio. odo yasen bolba.[28] tong[19] cini gerte irehugei[29] yeoma. haiha.[30] ken ali teonai[31] jahadu buruu ujekdesen gajar baibala. basa nige kelehu[32] yabudal baina.[33] tong[19] ugei baitala. nam saihan yabulcadak bile.[34] gente[35] ali nigen[36] ugen du buru[37] sanat aorlaji[38] tak yabuhôgei[39] bolba. ese yabubaci[40] basa bolhô yeoma. dalda gajar demei[41] namaigi enggeji mao.[42] tenggeji keceo geji.[43] mini tanihô olan[44] nukudi[45] ucarabala.[46] yuru[47] ugen nai[48] domok bolgan[49] toklaji kelesen-i[50] yamar yosu bui. munuken[51] mini keo[52] gerlehu[53] du. bi harin nuur tu yakina geji. teoni uriji ocisen[54] bile.[55] nohai či bolba nige jarusan ugei. mini

---

[1] D kumun. — [2] D yeru. — [3] = m. čimegē imegē, D cimi imi. — [4] D ertesu. — [5] m. dürbeku fehlt in den Wörterbüchern von SCHMIDT, KOWALEWSKI und GOLSTUNSKI; nach dem Mongʿol-un üsüg-ün hʿoriyāksan bičik XI, p. 89[b] ist es = dem mandsch. durbembi ‚zittern, vor Schreck zusammenfahren'. — [6] D cariji. — [7] = m. baradsuhʿui. — [8] D gaigoi. — [9] D suluhan. — [10] D tabi. — [11] D bolhô ugei. — [12] = m. oroldaya. — [13] Statt camatai urultuye gebele hat D: yagaya gebele. — [14] tere fehlt in D. — [15] D cimadu. — [16] D ukneo. — [17] D hat fälschlich aibicigi. — [18] D ariohan = m. arigʿūhʿan. — [19] D tung. — [20] = m. medege. — [21] D ugei gi. — [22] D ujekene. — [23] = m. semegērken. — [24] = m. čima. — [25] D tani. — [26] D nukurlekseni. — [27] D yeke. — [28] Die Worte: odo yasen (= m. yagʿāksan) bolba fehlen in D. — [29] D ireku ugei. — [30] D hai; haiha scheint eine bloße Nebenform von hai zu sein. — [31] D teoni. — [32] D keleku. — [33] D bainai. — [34] D bilei. — [35] D genete. — [36] D nige. — [37] D buruu. — [38] D oorlaji. — [39] D yabuhô ugei. — [40] D yabubacu. — [41] D dimi. — [42] D moo. — [43] Es folgen in D noch die Worte: teim aimsiktai geku. — [44] D olon. — [45] D nukutdi. — [46] D ucarahôla. — [47] D yeru. — [48] D ugeni. — [49] D bolgon. — [50] D kelekseni. — [51] D hat statt dessen sahana. — [52] D kubuun. — [53] D gerlekui. — [54] D otsan. — [55] D bilei.

ucarasan ucarasan-i cum ene butur nukur bišio. namaigi basa yaji nukurle[1] gene.[2] tere kun nai[3] uge yabudal hôdal[4] homagai[5] itegeji bolhô ugei geji. bi ese kelebeo. tere caktu ci basa acirasan bileo.[6] harin ja ugei nadatai maolsan[7] bile.[8] kun nai[3] cirai gar[9] tanibaci gi. sanan[10] gi yaji[11] labta nebte medehu[12] bui. sain mao gi[13] ilgahô ugei. buguder[14] cum maši[15] inak nukur geji bolnoo.[16]

LXII.

Ken tuntei[17] ene tere gebe. teonai[18] ugen[19] du urniji[20] namaigi keleolhu[21] bišio. busudi daldalaji bolhô buije.[22] camadu[23] daruji bolnoo.[24] jil sinelesen[25] naši.[26] tere yuru[27] alban du yabusan bui yeo. enedur[28] hanasa[29] ariki[30] ugat[31] iretele. eode oroma.[32] ebeo[33] bi yundu sai[34] cimaigi ujekdene[35] gene.[36] tim[37] bolbala. bi satal[38] ugei haltaral[39] ugei bukuli sara cini tula alban[40] hasan-i.[41] harin buruu bolba.[42] ene ugen du aor mini darui holoi[43] yen der[44] buklebe. enedur yeogeji kelelcene. margata dakiji todorhailaya.[45] abagai ci[46] yundu teotei jerge demecene.[47] šoklaji jangsisan[48] ama gi[49] ci kerbe medehugei[50] yeo. sanahôla basa soktoji uusen.[51] gakca ese ujesen ese sonossan[52] boltugai. yeogeji teoni ajirhô[53] bui. abagai

---

[1] D nukurlenei. — [2] D genei; darauf folgen in D noch die Worte: ene yamar. — [3] D kumunei. — [4] D hodal. — [5] D homahai = m. hʿomogʿoi. — [6] D balo ist wohl nur ein Druckfehler. — [7] D moolsan = m. magʿulaksan. — [8] D bilei. — [9] = m. čirai bēr. — [10] D sana. — [11] D yagaji. — [12] D medeku. — [13] D moogi. — [14] D bugudeger. — [15] D masi. — [16] D bolneo. — [17] D teotei. — [18] D teoni. — [19] D uge. — [20] = m. ürnijǔ. — [21] D keluulku. — [22] D boize. — [23] D hat: abagai cimadu. — [24] D bolnuu. — [25] D sineleksenesu. — [26] D naru. — [27] D yeru. — [28] D ene odur. — [29] D hanasu = m. hʿamigʿā-ētse. — [30] D arki. — [31] D uugat. — [32] D orom. — [33] D ebei. — [34] D hat sine. — [35] D ujekdenei. — [36] D genei. — [37] D teimi. — [38] = m. sagʿātal. — [39] = m. hʿaltuřil. — [40] D alḅa. — [41] = m. hʿagʿāksan. — [42] D hat: olba geneo; es folgen darauf in D die Worte: abagai ci cecen kun bisio. — [43] = m. hʿogʿōlai. — [44] = m. degēre. — [45] Der ganze Passus von ene ugen du bis todorhailaya fehlt in D. — [46] abagai ci fehlt in D. — [47] D temecenei. — [48] D jangšisan. — [49] D amaigi. — [50] D medeku ugei. — [51] = m. ugʿūksan. Der ganze Satz fehlt in D. — [52] D hat: sonosuksan singgi. — [53] D ajirahô.

ci medehugei.[1] ene metu doro gi[2] daruhô doksin nas[3] aihô mao sik tu.[4] cule[5] ukhene.[6] neng dailana.[7] ci bari caši[8] bi naduna.[9] ajik ugei du uge caolistaba[10] gekule.[11] kun[12] esekule urehu[13] buije.[14] harin cirai maosiyahôni.[15] ken tundu bolna.[16] abagai[17] ci bitegei[18] taciyada.[19] bi ene aksum yeoma[20] gi. dalda gajartu abaciji.[21] nidu uhôji[22] nige jerge icigen horiklaji. cini aorigi[23] namharaolya.[24]

LXIII.

Umekei[25] dotortai yeoma. namaigi danči doromjilahô bui. bi camatai[26] uge kelelcehuni.[27] jokihôgei[28] yeo. iresener uran ugeren[29] namaigi dogilaji kelehucini.[30] beye gi[31] yeo bolgasan bui. edur[32] buri gejige gešikiji[33] yabuhô sain hanil tula. bi kelehu[34] yeoma ugei bišio. bi kerbejin uk ekin-i garhana. bi danči sibsik kercigei[35] bolji. cini notok.[36] mini hošo.[37] ken ken či mededek yeoma. ci kun[12] du ese darulaolsar[38] keduiken udaba. odo hobhai[39] basa nadala[40] noyocilaji[41] yabuhô cini yum[42] bui. bari casi uge endeorbe[43] gehene.[44] bi harin aocilaltai[45] bahana. hajagar mujagar[46] gurleji[47] arga ugei teonai[48] uge gi[49] jub bolgat. adakdan yur[50] kuliyeji[51] abhôgei[52] yen tula. kun[53] aor[54] kurultei bišio. tere tong[55] namaigi kunggen ujeji.

---

[1] D medekugei. — [2] D doroiji. — [3] D doksin nasu = m. doksin-ētse. — [4] D moosiktu. — [5] D cola = m. čilügē. — [6] D ukbele. — [7] D dailanai. — [8] D casi. — [9] D nadunai = m. nagʿāduna. — [10] D coolusdebe = m. tsüülistebe, tsegǖlistebe. — [11] D gebele. — [12] D kumun. — [13] D uurahô = m. ugʿūrhʿu. — [14] D boize. — [15] = m. magʿūsiyāhʿu; D moosihôni = m. magʿūsihʿu. — [16] D bolnai. — [17] abagai fehlt in D. — [18] D bitugei. — [19] D tesciyada. Es folgen darauf in D noch die Worte: ene bahan kerek gi nadu tuša (von m. tusiyāhʿu). — [20] D yeomaigi. — [21] D abci odot. — [22] Von m. uhʿuhʿu, D hat uhaji. — [23] D ooriyigi. — [24] D namharoolya. — [25] D umukei. — [26] D cimatai. — [27] D kelelcekuni. — [28] D jokihô ugei. — [29] = m. üge-bēryēn. — [30] D kelekucini. — [31] D beyeigi. — [32] D odur. — [33] D geskiji. — [34] D keleku. — [35] = m. kertsegei. — [36] D nutuk. — [37] D hošio = m. hʿosigʿū. — [38] D darululsar = m. darulagʿūluksagʿār. — [39] D hobahai. — [40] = m. nada-lugʿā. — [41] = m. noyačilaǰu. — [42] D yun. — [43] D enduurebe = m. endegǖrebe. — [44] D gekene. — [45] D oocilaltai = m. agʿūčilaltai. — [46] D hajigar mujigar. — [47] D kurleji. — [48] D teoni. — [49] D ugeigi. — [50] D yeru. — [51] D kuleji. — [52] D abhô ugei. — [53] D hat: tere kumun. — [54] D uur. — [55] D tung.

uner yamar keceo kun[1] du tušikleji[2] im[3] ašilana.[4] ken. ken-i alaji cidahôgei bolbacigi. ken. ken nas[5] aihôgei[6] baha.[7] uneren sain moogan[8] medelceye gebele.[9] harin mini jol baha. kerbe bahan tatabaljabala. ere kun[1] biši bišio.

LXIV.

Tere[10] mao[11] yorotu gi.[12] ci yaji ujebe. kun nai[13] beyetei bolbaci.[14] malin[15] sanantai[16] baha. bahan jailaji yabubala[17] sain. bara[18] ugei du barkilahô[19] nige mao[20] kultugur bišio. sanan hara. hobci[21] uner sonosbala[22] socihô.[23] medebele meljehu[24] sik. bicihahan kerek bui bolbegem.[25] teonai[26] cike[27] du cingnakdasan[28] hoina. tong[29] tamtuk ugei coodamnaji kelelcene.[30] endeki keregi[31] tenden[32] jarlahô. tendeki mede[33] gi ende medeolet.[34] hoyor tasin[35] cuk daisuntai boloma.[36] horondu. tere sain kun[1] kiji yabuna. mini uge gi itegeji bolhôgei[37] gele.[38] ci uje. tuntai[39] hanilaji yabuhô kun[1] nige či ugei či baitugai. teonai[26] arun-i[40] jaji[41] toklaji.[42] harahôgei[43] bolbala.[44] mun teonai[26] jabšan bahana. eši barama.[45] aji abu im[46] mao yorotu gi[12] turuji. kun[1] du harakdahôni ene yumbei.[47]

LXV.

Sayahan[48] bi yamulaji hoiši irehu du.[49] niliyet[50] aklaga gas[51] geneteken nigen[52] bak kun[1] morilasar našan irebe. oira kurci iretele

---

[1] D kumun. — [2] Auf tusikleji folgt in D noch: enedur tedui. — [3] D iyimi. — [4] D asilanai = m. agʿāsilana. — [5] D kenesu. — [6] D aihô ugei. — [7] D bahana. — [8] = m. magʿū-bēn. — [9] Auf gebele folgt in D noch: mini sanan du lab amurahô bahana. — [10] D tere kumun. — [11] D moo. — [12] D yorotuigi, von m. irua (= kalm. yoro) ‚Vorbedeutung, Omen‘ abgeleitet. — [13] D kumun nai. — [14] D bolboci. — [15] D maliyen = m. mal-un. — [16] D sanatai. — [17] D yabubele. — [18] = m. baragʿā. — [19] D barkirahô. — [20] D muu. — [21] D hat: hobci keceo. — [22] D sonoshôla. — [23] D cocihô. — [24] D meljeku. — [25] D bolbogem. — [26] D teoni. — [27] D cikin. — [28] D hat: sonostosun. — [29] D tung. — [30] D kelelcenei. — [31] D kerek gi. — [32] D tende. — [33] = m. medegē. — [34] D meduulet. — [35] D tašan = m. tasiyā. — [36] D bolom. — [37] D bolhô ugei. — [38] D gebele. — [39] D teotei. — [40] D hat fälschlich arioni. — [41] = m. ǰigʿāǰi. — [42] D hat fälschlich togalji. — [43] D harahô ugei. — [44] D bolbele. — [45] Statt eši barama hat D: yun homodaltai (= m. gʿomodaltai). — [46] D iyimi. — [47] D yumbui. — [48] D sinegen. — [49] D irekudu. — [50] D nelen. — [51] D aklaga su = m. aglagʿa-ētse. — [52] D nige.

sinjilen nigente tanihôla. bidanai hoocin ail tere bahana. emussen[1] unusen-i[2] yeodai saihan. targôn[3] mori kunggen usutei. cirai cab cain ikede[4] duligun[5] bolji. namaigi ujet asaohô či ugei.[6] nuur caši handuji gejigen gedergen orkiji unggerebe.[7] tere kiri du teoni joksogaji[8] jokiji icigeye gesen[9] bile.[10] hoina sanaji baija.[11] yeokina.[12] tere namaigi ajirasan du bi darui nuurtai[13] geneo. tere busu gi[14] horhô[15] buije.[16] abagai ci medehu[17] ugei yeo. gôrban jilin[18] urida bidanai ende saohôdu[19] basa ken bile.[20] ugei yadao bišio. uklen[21] idesen hoina. udeši gi[22] cirmana.[23] edur[24] buri keruhu[25] cithur sik.[26] ulushui gi[27] kuliceji[28] ha ha[29] cirmaisar. nige subci[30] ebesu teoji[31] olbala. cuk bahatai baha. nige edur ibici[32] hoyor gôrban uda man nai gerte ireji. eoni goihô ugei bolbaci. teoni bederene.[33] miniki gi tere yeo idesen ugei. sabha cuk eleser baraba. odo kun[34] du goihô ugei bolba geji. gente hôbilat hoocin cigi[35] martaji. beye beyegi kugerdehuni[36] biši. teonai[37] mao yorotu.[38] ken je nidun du orodok bui.

LXVI.

Delekei dakin oi[39] maotai[40] ulus. camas[41] garhôni ugei. urjidur bi yaji kelesen bile.[42] ene keregi ken ken či bolba. bitegei medcol[43] geji. ci adakdan[44] jadaraolba.[45] bida semergen[46] jublesen uge gi[47]

---

[1] D omusosen. — [2] D unaksani. — [3] D tarhôn. — [4] D yekede. — [5] D tulgun. — [6] Die Worte: asaohô či ugei fehlen in D. — [7] D unggurebe. — [8] D joksoji. — [9] D geksen. — [10] D geksen bilei. — [11] D hat das gleichbedeutende baigi. — [12] D yookina. — [13] D nuurtei. — [14] D busuigi. — [15] = m. hʿagʿūrhʿu, D haorahô. — [16] D boize. — [17] D medeku. — [18] D jiliyen. — [19] D soohô du. — [20] D bilei. — [21] D hat statt dessen: urun. — [22] D hat statt dessen: asgun (= m. asagʿun) kiyigi; m. kiyigi čirmaihʿu ‚sich vergeblich bemühen‘. — [23] D cirmanai. — [24] D odur. — [25] D keruku. — [26] D citkursik. — [27] D uluskuigi. — [28] D hat dafür kuleji = m. küliyēǰü. — [29] D hen hen. — [30] = m. sübekči (mandsch. dangšan); D hat dafür soobi. — [31] = m. tegūǰü. — [32] ibici entspricht dem chines. 至不及 ‚wenigstens‘; das Wort ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet. — [33] = m. bederine. Der ganze Satz von nige edur bis bederene fehlt in D. — [34] D kumun. — [35] D hat richtig: cagi. — [36] D kugerdekuni. — [37] D teoni. — [38] D yorotu gi, vgl. LXIV, 3. — [39] = m. oyon. — [40] D mootai. — [41] D cimasu. — [42] D bilei. — [43] D meduul. — [44] D adaktan. — [45] D jadaroolba. — [46] = m. semegērken. — [47] D ugeigi.

odo coodamnasar[1] gajar gajartu buri medebe.[2] tere ulu sonoshô bui. ede kerbejin iceksen[3] kun.[4] kun[5] alasan singgi. mantai kerelduget[6] dailaldusan hoina. aihô butur. jub jugergen[7] sain keregi. odo ene butur bolgasan-i.[8] cuk cini beye baha. abagai ci namaigi buruša-bala.[9] bi uner kilis. odo keregin ayan nigente im[10] bolba. bi kiceji arun[11] ceber gebeci. ci itegenoo.[12] ene sanan tenggeri ailatci mede-dek. bi bolbao. biši bolbao. udasan[13] hoina medehu.[14] mini sanan bolbala.[15] ci bitegei gomoda. bari caši medehu[14] ugei cileji. teonai yaji ašilahô gi[16] uje dagabala[17] dagaya.[18] tung dagahô[19] ugei bol-begem.[20] ayan ni[21] ujeji tosci beletkebele. basaci udahô ugei bišio.

LXVII.

Ci gekci. nige setkil cagan sain kun.[4] dotora cini bicihan či hara ugei. gakca. ama dan či šudurhô.[22] kun[23] nai jub buruu gi medet. bicihan jai ukhu ugei.[24] darui ile kelene.[25] nukut tu endeo[26] gi jasahô yosu baibaci.[27] mun nukurlesen-i sain mao gi[28] ujeji ho-rihô buije.[29] eimu[30] ugei. gakca nukur geji yuru[31] oira hola[32] gi il-gahô ugei bolbala.[33] tere yaji bolhô bui. mune ene nige juilin[34] uge. cini sain sana[35] gene bišio. teonai[36] sanan du ike[37] dura ugei baha. nudu bultaiji[38] ebeo kice. ene namaigi unagahô[39] gi boljo[40] ugei geji sejikleser baina.[41] abagai yen uge yuru[31] namaigi jasahô sain em. bi cing sanagar dagana. ene uner mini nige gem gajar. bi me-dehugei[42] yahôbei.[43] gakca ene metu kerektu tusiyaldusan[44] hoina.

---

[1] D hat coodamnagar. — [2] D medebe bišio. — [3] D icesen. — [4] D kumun. — [5] D kumu. — [6] D kereldet. — [7] = m. dsügerken. — [8] D bolgoksani. — [9] D bu-ruušahôla. — [10] D iyimi. — [11] = m. arig'ūn. — [12] D itegeneo. — [13] D udasun. — [14] D medeku. — [15] D bolhôla. — [16] D ašilahôigi. — [17] D dahabala. — [18] D da-haya. — [19] D dahahô. — [20] D bolbogem. — [21] D hat: basa ayani. — [22] = m. sidurg'u. — [23] D kumunei. — [24] D ukkugei. — [25] D kelenei. — [26] D endeo ‚Fehler‘ würde einem mong. endegū entsprechen, das sich jedoch in den Wörter-büchern nicht verzeichnet findet. — [27] D baibacu. — [28] D moogi. — [29] D boize. — [30] D iyimi. — [31] D yeru. — [32] D holo. — [33] D bolhôla. — [34] D juiliyen. — [35] D sanan. — [36] D teoni. — [37] D yeke. — [38] D bulteji. — [39] D unagahôi. — [40] = m. boldsog'ā. — [41] D bainai. — [42] D medeku ugei. — [43] D hat yeo. — [44] D tušaldusen.

tesku ugei ama jagatanana.[1] kelelceji bololtai biši bolot kelebele. uge gi[2] aldaba geji keledek. eones[3] hoiši bi okto halaya. basa enggebele. yeo kelehu[4] gajar bui. abagai darui nuur der[5] nilmu. bi durataiya amtatai kuliyeji[6] abuna.[7]

LXVIII.

Sain kun[8] camasa[9] dabhôni[10] ugei. harin joksa[11] ugei cini tere nukuri maktasar kelesen-i dangci nomohan[12] bolba. tere kultugur yeo magat bui. bain bain kelene.[13] tere kun nes[14] goihô kerek bui bolbegem.[15] bida yeoger[16] kelehene.[17] tere yosor bolna.[18] teonai[19] kerek barama. buruu handat ken ken či tanihôgei.[20] nidunon jil cihôldat. ken teonese[21] yeoma abhô bile.[22] tere eorin[23] kelehuni[24] tundu sain bicik baina.[25] abagai ujeye gebele. bi kurgeye geji amaldasan bolot. hoina kerek daosat.[26] durashô[27] či[28] ugei yen tula. bi darui[29] abagai ci nada amalasan bicigi odo yaba geji nuur der asaosan[30] du. teonai[19] nuur gente[31] ulaihô. gente[31] caihô.[32] bain bain siltak kina.[33] tung hario uge ugei. nige iji bicik yamar gaihaltai bui. ukbeci[34] tere. ese ukbeci[34] tere bolbacigi. jub[35] juger kun-i[36] hoorahô ni.[37] ike[38] jikšioritai[39] yeoma.

---

[1] D jagatunana. — [2] D ugeigi. — [3] D eonesu. — [4] D keleku. — [5] D dere. — [6] D kuleji. — [7] D abunai. — [8] D kumun. — [9] D cimasu. — [10] D dabahôni. — [11] ≐ m. dsoksogʿā. — [12] D nomohon. — [13] D hat: toji (= m. togʿāǰi) kelenei. — [14] D kumun nesu. — [15] D bolbogem. — [16] D yeogar. — [17] D kelekenei. — [18] D bolnai; es folgen in D dann noch die Worte: dagaji yabunai. — [19] D teonei. — [20] D tanihô ugei. — [21] D teonesu. — [22] D bilei. — [23] D urun = m. überen. — [24] D kelekuni. — [25] D bainai. — [26] D doosat = m. dagʿūsugʿāt. — [27] D durathô. — [28] D cu. — [29] Statt bi darui hat D: sayaha bi nuur torgoji. — [30] D asuksan. — [31] D genete. — [32] Nach caihô hat D noch die Worte: gakca hama (= m. hʿamigʿā) ugei uger. — [33] D kinei. — [34] D ukbecu. — [35] D hat gakca vor jub. — [36] D kumunei. — [37] D hoorhôni = m. hʿagʿūrhʿu. — [38] D yeke. — [39] D jikšuurtai = m. ǰiksigū̆ritei.

(Schluß folgt.)

Die Bühler-Mss. des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Nachdem über die anderen Pañcatantra-Hss. des India Office *ZDMG* LVI, 296 ff. (nebst Nachtrag 326); B. K. S. G. W., phil.-hist. Kl. 1902, 117; *ZDMG* LVII, 639 ff.; LVIII, 3 ff. berichtet worden ist, erübrigt es noch, über die von BÜHLER *ZDMG* XLII, 541 verzeichneten Mss. 85, 86, 87, 88, 89 einige Worte zu sagen.

Ms. 85

ist eine Überarbeitung der Fassung Pūrṇabhadras und zwar enthält die Hs. denjenigen Text, den GALANOS übersetzt und Meghavijaya benutzt hat. Der *terminus ad quem* dieser Fassung ist also *saṃvat* 1716. Vgl. *ZDMG* LVII, 641 f.

Das Ms. ist, wie BÜHLER angibt, eine *new copy*. Entgangen ist ihm, daß es am Ende des ersten Buches auf fol. 62*a* das Datum des Schreibers der ersten beiden Bücher enthält. Der Kolophon lautet: *samāptaṃ cedaṃ samagraṃ nītiśāstrasarvasvabhūtaṃ mitrabhedo nāma prathamaṃ taṃtraṃ* ‖ *yasyāyam ādyaślokaḥ* ‖ *varddhamāno mahān snehaḥ* ‖ *siṃhagovṛṣayor vane* ‖ *jaṃbukenātilubdhena piśunena nipātitaḥ* ‖ 1 ‖ *tat sarvajanena ātmīyakulakramāgataṃ na tyavyaṃ* (lies *tyaktavyaṃ)* ‖ *yato jaṃbukenāpi nijādhikāre saṃsthitaḥ* ‖ *saṃjīvakaḥ svāminaḥ puro mithyāvādaṃ vidhāya* ‖ *ubhayor virodhaṃ kṛtvā sa vyāpāditaḥ* ‖ *tatodhikāriṇā sadaivābhiyogavatā bhāvyaṃ* ‖ *uktaṃ ca yataḥ* ‖ *yadi nāma sadaivagatyā* (l. *daivagatyā*) *jagad asarojaṃ kadāpid* (l. *kadācid*) *api jātaṃ* ‖ *avikaranikaraṃ* (l. *avakara°*) *vikaratu*

bhaktiṃ (l. *vikiratu tat kiṃ*) *kṛkavākur iva daṃsa* (l. *haṃsaḥ*)[1] ‖ 1 ‖ *tatas tathā* ‖ *udyamo maṃtrapūrvaṃ hi vidheyo yathākramāgatapramāṇāṃ atitarāṃ vṛddhiṃ gachati* ‖ *iti Viṣṇuśarmaviracitapaṃcopākhyānasya prathamākhyānakaṃ taṃtraṃ prathamaṃ samāptaṃ* ‖ *śake 1788 kṣayanāmasaṃvatsare* (!) *śrāvaṇaśuklatṛtīyāṃ* (!) *induvāsare tad dine samāptaṃ* ‖ *paṃcopānakakhyānaṃ taṃtra* (!) *likhyate* ‖ ‖ Die Unterschriften der anderen Bücher lauten: ii: *śrīr astu*; iii: *śrīkṛṣṇāya namaḥ* ‖ *śrīrāma* (!); iv: *iti paṃcopākhyānasya caturthaṃ taṃtraṃ samāptaṃ*; v: *evaṃ paṃcataṃtrakaṃ nāma nītiśāstraṃ samāptaṃ* ‖ *śrīkṛṣṇārpaṇam astu* ‖

Das Papier ist in dieser ganzen (hinduistischen) Hs. das gleiche. Der zweite, von einem anderen Schreiber kopierte Teil (B. iii—v) trägt nur auf dem Revers des ersten Blattes die Pagination 1. Auf den übrigen Blättern fehlt jede Pagination. Beide Teile der Hs. sind also gleichzeitig geschrieben, und der zweite Schreiber unterließ naturgemäß die Paginierung, die dann nicht nachgeholt worden ist.

Der Text ist im großen und ganzen der Pūrṇabhadras, natürlich mit gelegentlichen Änderungen. So fehlt z. B. im Anfang des ersten Buches die Stelle über das *rājatvam* Piṅgalakas. Die Anordnung und Anzahl der Erzählungen stimmt im ganzen zu Pūrṇabhadra. Die Abweichungen sind die folgenden.

Als i, 2 hat unsere Fassung die aus Galanos' Übersetzung und dem Auszug Meghavijayas bekannte Erzählung von dem König, der seinen Leib verliert.[2] Die von mir nach Galanos vermutete Lesart **कुब्जके** statt **कुब्जको** in der Überschriftsstrophe findet sich tatsächlich in unserem Texte. Ich gebe denselben, der leider nicht ganz intakt ist, mit Nebenstellung der Galanos'schen Übersetzung.[3] Abweichungen des griechischen vom Sanskrittext sind durch den Druck hervorgehoben. Im Sanskrittext habe ich selbstverständliche Schreibfehler einschl. verletzten Sandhis stillschweigend verbessert.

---

[1] Die Besserungen in dieser Strophe nach den Ind. Spr.

[2] *ZDMG* lvii, S. 649 f. [3] Χιτοπαδασσα ἤ Παντσα Ταντρα S. 27.

uktaṃ ca yataḥ:

ṣaṭkarṇo bhidyate mantraś catuḥkarṇaḥ sthirībhavet;

tasmāt sarvaprayatnena ṣaṭkarṇaṃ[1] *rakṣayen nṛpaḥ.*

tathā:

‚ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ.' — ‚kubjake naiva bhidyate'.

kubjako jāyate rājā, rājā bhavati bhikṣukaḥ. 1.

Piṅgalaka āha: ‚katham etat?'

Damanakaḥ kathayati:

‚asty uttarāpathēyā Līlāvatī nāma nagarī. tatra sarvakalākuśalo Mukundo nāma rājā babhūva. tena kadācid raṅgavāṭīṃ vidhāya nagaramadhya āgacchatā lokenārdyamānaḥ[2] *kubjako dṛṣṭa* . . . .

. . . . *iti.*[3] . . . .

atha gūḍhaṃ mantraṃ kurvatāmātyena taṃ pārśve sthi-

taṃ vijñāya rājā vijñaptaḥ: ‚vedaśāstra uktam asti: „ṣaṭkarṇo bhidyate mantra"' iti. amātyavacanaṃ śrutvā rājñāpy uktam: ‚kubjake naiva bhidyate.' athaikasminn

ahani Siddhānando nāma kaścid yogī paribhraman sarvāvasarasamaye sāmātyasya rājñaḥ sakāśam upaviṣṭaḥ. rājāpi taṃ kalākuśalaṃ viditvaikāntam ānīya vidyāgoṣṭhī kṛtā. tenāpi [tenāpi] rājñe parakāyapraveśamantro[4] *niveditaḥ. so 'pi yogī tatkṣaṇam adarśanaṃ gataḥ.*

atha rājño mantraṃ paṭhamānasya kubjakenāpi śikṣitaḥ.

ekasminn ahani rājā tena kubjakena saha mṛgayāṃ gataḥ. tatra mahāraṇyamadhye tṛṣākrāntaṃ mṛtaṃ brāhmaṇaṃ dṛṣṭvā rājā mantrapratyayāvalokanārthaṃ ku-

---

[1] Hs. *ṣaṭkarṇe.* [2] *lokenārdhamānaḥ.* [3] *daṣṭa iti.* Im Ms. befindet sich keine Andeutung der Lücken. [4] Hs. *parakāyā°.*

λέγεται γάρ·

«Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται διάδηλος· ὁ δ' ἐν τέσσαρσιν ὠσὶ, διαμένει ἀπόῤῥητος·

φυλαττέσθω τοίνυν ὁ Βασιλεὺς παντὶ τρόπῳ τὰ ἓξ ὦτα.

Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος. Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος·

ὁ μὲν κυφὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς, ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.

ΠΙΓΓΑΛΑΚΑΣ. Τί δηλοῖ τοῦτο;

ΔΑΜΑΝΑΚΑΣ.

Πόλις ἐστι κατὰ τὸ ἀρκτῷον μέρος, καλουμένη Ληλαβατή· ἐν ᾗ Βασιλεύς τις ἦν, Μουκούνδας τοὔνομα. Ἀναστρέφων δὲ ποτ' ἐκ κήπου θεωρίας, εἶδεν ἐν μέσῳ τῆς πόλεως κυφόν τινα βωμολόχον, περικυκλούμενον πλήθει ἀνθρώπων, καὶ ἐμπαιζόμενον· ὃν παραλαβὼν, εἶχε μεθ' ἑαυτοῦ, ὥστε γέλωτα ποιεῖν, καὶ οὐδέποτε ἀφίστατο ἀπ' αὐτοῦ. Ἰδὼν δ' αὐτὸν τὸν κυφὸν ὁ Ὕπαρχος παρακαθήμενον τῷ Βασιλεῖ, ὅτε λόγον μυστικὸν ἔμελλεν ἐξερεύξεσθαι, ἔφη· Εἰρημένον ἐστὶν, ὦ Βασιλεῦ, τοῖς σοφοῖς τοῦτο·

«Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος.»

Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀπεκρίνατο· «Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος.» Ἐν δὲ μιᾷ τῶν ἡμερῶν, γυμνοσοφιστής τις, εἰσδὺς εἰς τὸ Βασιλικὸν[1] βῆμα, ἐκάθισε παρὰ τῷ Βασιλεῖ. Γνοὺς δ' αὐτὸν ὁ βασιλεὺς πολύϊδριν ὄντα, παραλαβὼν κατ' ἰδίαν, ἐπυνθάνετο περὶ μαθήσεως. Ὁ δὲ ἐμύησε τὸν Βασιλέα τὴν εἴσδυσιν εἰς νεκρὸν σῶμα, καὶ ἐν ταὐτῷ ἄφαντος ἐγένετο.

Μελετῶντος δὲ τοῦ Βασιλέως τὴν ἐπῳδὴν τῆς νεκυομαντίας, ἔμαθεν αὐτὴν καὶ ὁ κυφός.

Καί ποτε ὁ Βασιλεὺς ἐξελθὼν εἰς θήραν ἅμα τῷ κυφῷ, εἶδε κατά τινα μέγαν δρυμὸν Βραχμᾶνα, κείμενον ἄπνουν ἐκ δίψης. Βουλόμενος δ' ἀποπειραθῆναι, εἰ ἀληθής ἐστιν ἡ ἐπῳδὴ τῆς νεκυομαντίας,

---

[1] Druckfehler: Βασιλιλὸν.

bjakaḥ pṛṣṭaḥ: ,re kubjaka, yo mantro mayābhyastaḥ, sa tava smarati vā na smarati?' tenāpi hṛdayaduṣṭatayā rājā proktaḥ: ,deva, ahaṃ na kiṃcij jānāmi.' evam abhihitena rājñā svīyam aśvaṃ tasya kubjakasya haste samarpya samādhiṃ kṛtvā mantraṃ hṛdaye nidhāya svakāyaṃ parityajya svīya ātmā brāhmaṇadehe niveśitaḥ. kubjakenāpi tadvan mantraṃ saṃsmṛtya svīya ātmā rājadehe praveśitaḥ. atha vegena hayam āruhya rājānam idam uvāca: ,sāṃpratam aham ekacchatreṇa rājyaṃ kariṣyāmi; tvaṃ yathābhilaṣitaṃ gaccha!' ity uktvā purasaṃmukham agacchat.[1]

pure gatvā sarvarājyabhāradhuraṃ nirviśann āste. tato brāhmaṇadehadhārī rājā vṛddhāmātyavacanaṃ smarann

ātmānaṃ dūṣayaṃś cintitavān: ,dhik! mūḍhena mayā kiṃ kṛtam? athāhaṃ tatra gatvā rājñīṃ vṛddhāmātyaṃ ca[2] *gūḍhamantreṇātmakṛtaṃ nivedayāmi. athavāyuktam etat. atha tair na mānito ,'yaṃ kaḥ? kena dehena ...?'*[3] *iti viruddhaṃ vicārya deśāntaraṃ gataḥ.*

rājño[4] *dehadhārī kubjako rājñyā sahāsaṃbaddhāni vākyāni jalpati. rājñī tāny asaṃbaddhāni vākyāni śrutvā katipayair ahobhir vṛddhāmātyam ākārya niveditavatī: ,tāta, avaśyam eṣa*[5] *rājā na hi. aprastutāni vākyāni jalpati. sāṃprataṃ tātaḥ pramāṇam.' etac chrutvāmātyenāpīty uktam, yena prakaṭībhavati rājā.*

atha taṃ kubjakarājānaṃ vijñāpyānnadānakriyāṃ kartum ārabdho 'mātyo 'pi deśāntaracāriṇaḥ pādau prakṣālya ślokārdhaṃ[6] *paṭhati:*

,ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ' — ,kubjake[7] *naiva bhidyate.' [bhrānta etasmin nagara āmātyo deśāntaracāriṇaḥ pādau prakṣālya ślokasya pādadvayaṃ paṭhati:*

---

[1] *puraḥ sanmukhaṃ gachat.* [2] *ca* fehlt. [3] Die Lücke ist nicht bezeichnet. Etwa: *virahita iti?* [4] *rājñā.* [5] *eva.* [6] *ślokārthaṃ.* [7] Hier: *kubjako.*

ἠρώτησεν· «Ἔχεις, ὦ κυφὲ, διὰ μνήμης τὴν ἐπῳδὴν τῆς νεκυομαντίας;»
Ὁ δὲ, κακὰ φρονῶν,
ἀπεκρίνατο, προσποιούμενος· «Οὐδέν τι οἶδα, ὦ Βασιλεῦ.»
Ἐγχειρίσας δ' ὁ Βασιλεὺς τῷ κυφῷ τὸν ἑαυτοῦ ἵππον, ἀναβιβάσας
τὸν νοῦν αὐτοῦ εἰς θεωρίαν, καὶ μελετήσας μυστικῶς τὴν ἐπῳδὴν,
ἀφεὶς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, εἰσέδυ τῷ πνεύματι εἰς τὸ νεκρὸν τοῦ Βραχμᾶνος.
Ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ ὁ κυφὸς, ἀναπολήσας τὴν ἐπῳδὴν, εἰσέδυ
τῷ πνεύματι εἰς τὸ βασιλικὸν σῶμα, τὸ ἄπνουν κείμενον, καὶ ἀναβὰς τὸν
εἶπε τῷ Βασιλεῖ· «Ἐγὼ μὲν βασιλείας ἤδη τεύξομαι· [ἵππον εὐθέως,
σὺ δὲ πορεύου, ὅπῃ γῆς βούλει.» Οὕτως εἰπὼν,
ἤλαυνεν εὐθὺ τῆς πόλεως,

καὶ ἐλθὼν εἰς τὰ βασίλεια,[1] ἀνεδέξατο τὰς βασιλικὰς ἡνίας.
Ὁ δὲ Βασιλεὺς, ὁ ὢν ἐν τῷ σώματι τοῦ Βραχμᾶνος, ἐνθυούμενος τὸν λόγον
τοῦ γέροντος Ὑπάρχου,
κατηγόρει ἑαυτοῦ, ταῦτα διανοούμενος· «Φεῦ! τί πεποίηκα ὁ ἀνόητος;
μῶν βαδίσω εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀφηγήσωμαι τῇ Βασιλίσσῃ καὶ τῷ γέροντι Ὑπάρχῳ
τὰ ἐμοὶ συμβάντα; ἢ ἀνοίκειον τοῦτο;
οὐ γὰρ πιστευθήσομαι· ἐροῦσι γάρ· «Τίς οὗτος; ἢ τίς ἡ μορφὴ αὕτη;»[2] Τοιαῦτα
ἐναντία ἀλλήλοις ἀνακυκλῶν, ἑτέραν ὁδὸν ἐτράπετο.

Τοῦ δὲ κυφοῦ, ὃς ἔφερε τὸ σῶμα τοῦ Βασιλέως, λέγοντος λόγους
ἀσυμφώνους, ἡ Βασίλισσα,
καλέσασα μετά τινας ἡμέρας τὸν γέροντα Ὕπαρχον, ἔφη·
«Ἐξ ἅπαντος, ὦ πάτερ, οὐκ ἔστιν οὗτος ὁ Βασιλεύς· ἀσύμφωνα γὰρ
λέγει καὶ ἀνάρμοστα οἷς ἐρωτᾶται.» Ὁ δὲ συναινέσας,
εἶπεν, ὡς τρόπον ποιήσεται, καθ' ὃν φανερὸς γενήσεται ὁ Βασιλεύς.

Λαβὼν δ' ἄδειαν παρὰ τοῦ ψευδοβασιλέως, τοῦ πρῴην κυφοῦ,
ἤρξατο διαδόναι σιτία τοῖς ἐνδεέσι ξένοις· νίπτων δὲ τοὺς πόδας
αὐτῶν, ἔλεγεν ἑκάστῳ τοῦτο τὸ ἡμίστιχον· [γίνεται πασίδηλος.

«Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος γίνεται πασίδηλος. Κυφοῦ παρόντος, οὐ

---

[1] Galanos fand also wohl in seinem Original: *antaḥpure*.

[2] Galanos scheint in seiner Vorlage dieselbe Lücke gefunden zu haben, die unsere Hs. hat.

,ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ.' — ,kubjake naiva bhidyate.']
,tasya dvau pādau pratiyojyete parau.'

etad eva vākyaṃ śrutvā tatra brāhmaṇa-dehadhārī rājā sakalavṛttāntaṃ pṛṣṭaḥ. tata autsukyena svanagaraṃ prati prasthita iti cintayan: ,nūnaṃ mama patnyā matsvarūpaṃ parijñātum upāya eṣa racitaḥ.' iti vicintya kiyaddivasais tasmin nagare tatrānnaśālāyāṃ sāyaṃ prāptaḥ. brāhmaṇasaṃjñayāmātyam abhihitavān: ,deva, dūradeśād āgato 'haṃ bubhukṣitaḥ. akāle saṃprāpto niścayena prayāto „bhojanam adhunaiva kāryam" iti.' amātyena gṛhaṃ gantukāmenāpi kṣudhārttaṃ brāhmaṇam avalokya pādau prakṣālya tāvad eva ślokārdhaṃ paṭhitam. tac chrutvā brāhmaṇarūpadhāriṇā rājñābhihitaḥ: ,tāta!

kubjako jāyate rājā, rājā bhavati bhikṣukaḥ.'
atha parasparagūḍhamantreṇa vārttāṃ vidhāya hṛṣṭamanasāmātyena svakīyāvāse samānīya pṛṣṭaḥ . tadbhaktyā samīkṛtaḥ.[1] *evam uktam: ,deva, paśya me buddhiprabhāvam. bhavantaṃ svadehena yuktaṃ vidhāya rājye punar abhiṣekṣyāmi.'*

athaitasminn ahany amātyo rājñyāvāsagato[2] *yāvat paśyati tāvad rājñī śokārttā mṛtaśukam utsaṅge nidhāyopatiṣṭhati. [na dṛṣṭvā] mṛtaṃ śukaṃ dṛṣṭvāmātyena rājñyā saha mantritam: ,devi, śobhanam āpatitam! anena śukena mṛtvā*[3] *ātmīyasarvakṛtyāni siddhiṃ yāsyanti. bhavatyānayaivākṛtyā*[4] *kubjakarājānaṃ vijñāpya „viśeṣakāryam" iti vācyaṃ: „deva, ko 'pi nagaramadhye ceṭakasiddho 'pi tiṣṭhati, ya enaṃ śukaṃ mayā sa-*

---

[1] Die Stelle ist korrupt. [2] *rājyā°*. [3] *kṛtvā*. [4] *avatyānayaivā°*. Es ist vielleicht zu lesen: *bhavatyādhunaivākṛtya*, wobei *ākṛtya* die Bedeutung des Kausativs haben müßte.

Καὶ ἐζήτει παρ' ἑνὸς ἑκάστου θάτερον ἡμίστιχον.

Διασπαρθείσης τοίνυν τοιαύτης φήμης, ἀκούσας ὁ Βασιλεύς, ὁ φέρων τὸ σῶμα τοῦ Βραχμᾶνος, καὶ ἀκριβολογησάμενος πάντα, ἀναχωρήσας ἐκεῖθεν, ὅπου ἦν, ὥδευεν ἐπὶ τὴν οἰκείαν πόλιν ἐν ἀδημονίᾳ, τοιαῦτα διανοούμενος· «Αναμφισβόλως τοῦτο γέγονεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς γυναικὸς εἰς ἀναγνώρισιν ἐμοῦ.» καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας παρεγένετο περὶ δείλην ὀψίαν εἰς τὴν πόλιν κατὰ τὸν οἶκον τῆς σιτοδοσίας· ὃς καὶ ἔφη τῷ Ὑπάρχῳ, παρόντι· «Δαιμόνιε, ἐγώ εἰμι Βραχμὰν, ἥκων ἐκ μακρᾶς χώρας· ὢν δὲ πρόσπεινος, βέβαιός εἰμι, ὅτι τεύξομαι εὐθέως ἀρίστου, εἰ καὶ παρ' ὥραν ἐστίν.»

Ὁ μὲν οὖν Ὕπαρχος, καί τοι ἠβούλετο οἴκαδε ἀπελθεῖν, ἰδὼν ὅμως Βραχμᾶνα, πείνῃ θλιβόμενον, νίψας τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἐξεφώνησε τὸ ἡμίστιχον ἐκεῖνο, ὡς σύνηθες. ὁ δὲ Βασιλεὺς, ὁ φέρων τὸ σῶμα τοῦ Βραχμᾶνος, ἀπεκρίνατο τὸ ἑξῆς, ὅ ἐστι θάτερον ἡμίστιχον.

«Ὁ μὲν κυφὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.» Ἐρωτήσας δ' ὁ Ὕπαρχος, καὶ μαθὼν πάντα τὰ κατ' αὐτὸν, παραλαβὼν, ᾤχετο οἴκαδε ἄσμενος, καὶ τιμήσας αὐτὸν ὡς εἰκὸς, εἶπεν·
«Ἰδὲ, δέσποτα, τὴν δύναμιν τοῦ ἐμοῦ νοός! Ἔγωγε πάλιν Βασιλέα σε ἀποκαταστήσω, τυχόντα τοῦ οἰκείου σώματος.»

Τοιαῦτα εἰπὼν, ἐπορεύθη αὐτίκα ὡς τὴν Βασίλισσαν· ἣν εὑρὼν, τεθνεῶτα ψιττακὸν ἐν ἀγκάλαις ἔχουσαν, καὶ ἐπ' αὐτῷ κλαίουσαν,
ἔφη· «Καλὸς οἰωνὸς οὗτος, ὦ δέσποινα·
ὁ γὰρ ψιττακὸς οὑτοσὶ ὄργανον γενήσεται τῆς ἐντεύξεως τοῦ ποθουμένου.
Κάλεσον τὸν ψευδοβασιλέα ἐκεῖνον,
καὶ εἰπέ· «Ἔστι τις μάγος ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, ὃς ποιήσει μοι τὸν ψιττακὸν τουτονὶ

haikavāram ālāpaṃ kārayati?" tvayety ukte sati svavidyāmūrchito rājño deham utsṛjya śukade-

ha eva pravekṣyati. etasminn antare mama pṛṣṭhānugato rājā svadehe pravekṣyati rājyaṃ ca prāpsyati.'

tathānuṣṭhite saty amātyas taṃ śukakubjakaṃ[1] *vyāpādya prahṛṣṭamanā uvāca:*

,ṣaṭkarṇo bhidyate mantra' iti.

ato 'haṃ bravīmi:[2]

Der sonstige Erzählungsinhalt unseres Ms. ergibt sich aus folgender Übersicht.

Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.	Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.
I, 1	1	1	I, 22	24	22
—	2	2	23	25	—
2	3	3	24	26	—
3	4	4	25	27	23
4	5	5	**IV, 9**	28	24; **IV, 9**
5—7	7—9	6—8	—	29	—
8	**6**	9	26	30	25
9—18	10—19	10—19	27	—	26
—	20	—	28	31	27
19	21	20	29	32	—
20	22	—	30	33	—
21	23	21	II, 1	—	1; **V, 13**

[1] *śukaṃ kubjakaṃ.*

[2] Der Śloka fehlt in der Hs.

ἕνα γοῦν λόγον ἐξερεύξασθαι;» Τοιαῦτα σοῦ εἰπούσης, ἐκεῖνος
τῇ ἐπιστήμῃ τῆς νεκυομαντίας ἐπαιρόμενος, καὶ ἐπιδεῖξασθαι βουλό-
μενος, ἀφεὶς τὸ βασιλικὸν σῶμα,
εἰσδύσεται εἰς τὸ τοῦ ψιττακοῦ. Ἐν ταυτῷ δ' ὁ Βασιλεὺς, ὢν ὄπισθέν μου,
εἰσδύσεται τὸ οἰκεῖον σῶμα, καὶ τῆς οἰκείας βασιλείας τεύ-
ξεται.»

Οὕτω δὴ γεγονότος, ὁ Ὕπαρχος ἀνεῖλε τὸν ψιττακὸν,
ὃν ἐψύχωσεν ὁ κυφός.

Τοῦτο δ' ἐστὶν, ὃ εἶπον ἀνωτέρω·
«Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος. Κυφοῦ παρόντος, οὐ
γίνεται πασίδηλος. Ὁ μὲν κυφὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς
ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.»

	Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.		Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.
II,	2—9	1—8	2—9	IV,	5	9	5
III,	— **IV, 7**	1	— **IV, 7**		6	—	6
	1—11	2—12	1—11		7	**III, 1**	7
	12	**IV, 5**	12		8	10	8
	13	**IV, 6**	13		9	— **I, 28**	9; **I, 24**
	14	**III, 14**	14		10	11	10
	15	**13**	15		11	12	11
	16	15	16		—	13	—
	17	16	17		12	14	12
	—	17	—	V,	1—3	1—3	1—3
IV,	1—4	1—4	1—4		—	—	4 (BÜHLER V, 5)
	III, 12	5	**III, 12**		4—11	4—11	5—12
	III, 13	6	**III, 13**		**II, 1**	—	13; **II, 1**
	—	7	—		—	12	14
	III, 9	8; **III, 10**	**III, 9**		—	13—18[1]	—

[1] *ZDMG* LVII, S. 644 ff. versehentlich als 14—19 numeriert.

Im letzten Teile des ersten Buches also folgt unsere Fassung dem Simplicior. Der Einschub der Syntipas-Episode, den Meghavijaya hat (a. a. O. S. 655 ff.), fehlt. Der Weber in der Erzählung II, 6, Megh. II, 5 heißt सोमिलक, सौमिलक, aber fol. 80*a* सोमीलक aus सोमलिक korrigiert. Letztere Form ist die des Tantrākhyāyika, womit Meghavijayas सोमालिक zu vergleichen ist (a. a. O. S. 668). In der Erzählung Pūrṇ. III, 4 = Megh. III, 5 treten wie in den Jaina-Rezensionen drei Schwindler auf (a. a. O. S. 674). Pūrṇ. III, 7 = Megh. III, 8 ist in Śloken gegeben, wie bei Pūrṇ., aber vollständiger. Nur der erste Śloka ist in Prosa verwandelt. Die Änderungen Meghavijayas in seinen Erzählungen III, 10 und III, 12 (S. 675 und 676) finden sich nicht in unserem Ms. Mit Megh. hat unser Ms. die Strophen Megh. IV, 1. 2 (S. 678). Erzählung IV, 4 ist in Prosa. Die Rahmenerzählung des fünften Buches ist nicht, wie bei Megh. geschlossen (S. 688, Anm. 1; S. 693 ff.). Pūrṇ. V, 7 ist wie bei diesem, nicht, wie bei Megh. (S. 691) erzählt.

Die *ZDMG* LVII, 703 ausgesprochene Vermutung, daß die bei Meghavijayas neu auftretenden Erzählungen der mit Bestimmtheit vorauszusetzenden metrischen Fassung entlehnt sind, erhält dadurch eine Stütze, daß sie sich tatsächlich in unserem Ms. nicht finden. Dasselbe gilt von den abweichenden Zügen, die viele Erzählungen Meghavijayas zeigen.

Ms. 86

bestand aus 88 paginierten Blättern, von einem Schreiber geschrieben. Blatt 1—39 fehlen, so daß also noch 49 Blätter (nicht 41, wie BÜHLER angibt) vorhanden sind. Der Kolophon am Ende des fünften Buches lautet: ‖ *iti śrīviṣṇuśarmaviracite paṃcopākhyāne aparīkṣitakārakaṃ nāma paṃcamaṃ taṃtraṃ samāptaṃ* ‖ ‖ *iti śrī samāptaṃ cedaṃ paṃcopākhyānaṃ* ‖ ‖ *saṃvat 1804 śakeṃ 1669 prabhavābde pauṣavadya 2 dvitīyāyāṃ budhe bhiṣagupanāmnā śrīnārāyaṇapaṃta* (l. *paṃḍita*)*sutena suhṛdvareṇedaṃ paṃcopākhyānākhyaṃ pustakaṃ likhitaṃ svārthaṃ parārthaṃ ca* ‖ ‖ *adṛśyabhāvān mati-*

vibhramād vā yad varṇahīnaṃ likhitaṃ mayātra || *tat sarvam āryaiḥ pariśodhanīyaṃ kopaṃ na kuryāt khalu lekhake hi* || 1 ||

Die Hs. enthält den Simplicior, und zwar einen etwas späteren Text, als die Hamburger Mss. Sie beginnt mit KIELHORN I, 20. Erzählung I, 22 fehlt. In den übrigen Büchern stimmt sie beziehentlich der Erzählungen nach Anzahl und Reihenfolge genau zu BÜHLERS Text.

Ms. 87.

BÜHLERS Angaben sind zunächst dahin zu berichtigen, daß die Hs. nicht 55, sondern 47 Blätter enthält. Die auf dem Revers links oben angebrachte Pagination, die auf dem letzten Blatte allerdings 55 ist, ist falsch und hat es auch verschuldet, daß die drei ans Ende gehörenden, mit 1—3 bezeichneten Blätter an den Anfang gebunden sind.

Die Hs. enthält das zweite Buch fast vollständig. Es beginnt auf dem mit 11 paginierten Blatt (dem vierten der Hs.) unmittelbar nach dem Anfang von II mit der Schilderung des Jägers. Buch III beginnt auf fol. 40*b* und reicht bis kurz hinter die Strophe BÜHLER III, 163, die hier auf die Erzählung Pūrṇ. III, 15 folgt. Innerhalb dieser Grenzen zeigt der Text der Hs. keine Lücken. Von den übrigen Büchern ist nichts erhalten.

Die Hs. ist von einem hinduistischen Schreiber gefertigt, wie sich aus dem Zeilenfüllsel: **श्रीरामाया नम रामाय नम** (!) ergibt, das auf dem Revers des unpaginierten Blattes hinter fol. 11 steht. Trotzdem hat er — natürlich nicht konsequent — Eigentümlichkeiten der Jainaschrift in den akṣara sth, tth sowie ঃ beibehalten. Er hat wenig korrekt und sorgfältig gearbeitet, auch einmal nicht gemerkt, daß in seiner Vorlage ein Blatt falsch eingeordnet war, wodurch der Gang der Erzählungen II, 6 und 7 gestört ist.

Der Text ist eine Verschmelzung des Simplicior mit Pūrṇabhadra, so zwar, daß die Erzählungen des letzteren in den Rahmen des ersteren eingefügt sind. Buch II enthält alle neun, Buch III die

15 ersten Erzählungen Pūrṇabhadras und zwar in derselben Reihenfolge, wie in SCHMIDTS Übersetzung.

Ms. 88.

Die Angabe BÜHLERS (,complete') bedarf insofern der Berichtigung, als das Ms. als solches zwar vollständig ist, aber nur die Einleitung und die Bücher I, IV und V enthält. Der Kolophon am Ende des fünften Buches lautet: *samāptaṃ cedaṃ aparīkṣitaṃ nāma paṃcamaṃ taṃtraṃ evaṃ paṃcamataṃtraṃ samāptaṃ iti nītiśāstroktaṃ paṃcopākhyānaṃ nāma pustakaṃ samāptaṃ śubhaṃ bhavatu idaṃ paṃcopākhyānaṃ nāma pustakaṃ mahārāṣṭrajñātīyabhaṭṭaśrīrāmakṛṣṇātmajarāmacaṃdrasyedaṃ svārthaṃ parāthaṃ* (so!) *ca rāmacaṃdrātmajavāsudevena lekhanīyam idaṃ yādaśan nyāyān* (!) *na me doṣaḥ bhagnapṛṣṭikaṭigrīvā* (!) *baddhamuṣṭir adhomukhaṃ kaṣṭena likhitaṃ graṃthaṃ yatnena pratipālayet* ‖ (Schnörkel) *saṃvat 1830 śake 1695 vijayasaṃvatsare mārgaśīrṣaśuddhapratipadyāṃ lekhasamāptim agamat* (Schnörkel).

Auf dem ersten Deckblatt stehen die Worte: ‖ *śrīgaṇeṣāya namaḥ* ‖ *atha paṃcopākhyānaprāraṃbhaḥ* ‖ *śrīvedapuruṣāya nama* (!) *śrīkṛṣṇapara* (!).

Wir haben es also mit einer hinduistischen und zwar viṣṇuitischen Bearbeitung zu tun. Und zwar handelt es sich um eine ganz neue Rezension, die den Eindruck macht, als stelle sie die Abschrift eines nicht fertig gewordenen Konzeptes dar.

Das erste Buch reicht von Blatt 2*b* bis 58*a*. Dann geht die Erzählung ganz unvermittelt von dem lückenhaften Schluß desselben zum vierten Buche über. Dieser Übergang lautet:

uktaṃ ca

ukto bhavati yaḥ pūrvaṃ guṇavān iti saṃsadi
na tatra doṣo vaktavyaḥ pratijñābhaṃgabhīruṇā

evaṃvidhaṃ vilapaṃtaṃ Damanakaḥ samupetya saharṣam āha iti atha idam ārabhyate caturthaṃ taṃtraṃ labdhārthanāśanaṃ nāma yasyāyam ādyaśloko bhavati

prāptam arthaṃ tu yo mohāt prārthitaṃḥ (!) *saṃpramuṃcati*
sa tathā vaṃcate (!) *mūḍho jalajaḥ kapinā yathā* 1

Die zitierte letzte Strophe des ersten Buches findet sich im Simplicior als I, 244 und nochmals 422: bei Pūrṇabhadra (SCHMIDTS Übersetzung) I, 255 und im Tantrākhyāyika I, 69, in beiden also nur an erster Stelle. Der Schluß in unserer Hs. entspricht KIELHORN S. 93, 11—14. Außer ein paar Worten in Prosa hat KIELHORN noch drei Strophen. Tatsächlich ist das erste Buch nur eine Überarbeitung des Simplicior, die alle Erzählungen der Hamburger Hss. in derselben Reihenfolge, wie diese, enthält. Fol. 5*b* steht in unserer Fassung die kritisch wichtige Stelle über das *rājatvam* Piṅgalakas, die dem Simplicior nicht angehört, sondern von Pūrṇabhadra dem Tantrākhyāyika entlehnt ist.

Das vierte Buch ist eine Rezension des entsprechenden Buches des südlichen Pañcatantra, und zwar der Fassung EF. Es enthält nur die eine Schalterzählung vom Esel ohne Herz und Ohren.

Das fünfte Buch stellt eine Verarbeitung von SP und Simpl. dar, dergestalt, daß es mit dem Rahmen und den ersten beiden Erzählungen des SP beginnt. Sodann folgen die Erzählungen des Simplicior, so daß V, 3 = BÜHLER V, 3 ist usw. V, 5 ed. BÜHLER = V, 5 Hs. D ist an derselben Stelle eingeschaltet. BÜHLER V, 9 = SP V, 1 wird hier nicht wiederholt, BÜHLER V, 14 fehlt.

Ms. 89

enthält Bll. 1 und 53—119 (es fehlt also Bl. 53 nicht, wie BÜHLER angibt), also 68 Blätter. Auf der *b*-Seite des ersten Blattes steht der größte Teil der Einleitung und zwar in Pūrṇabhadras Fassung. Der Schluß wie fast das ganze erste Buch fehlen. Blatt 53*a* enthält den Schluß des ersten Buches (in Pūrṇabhadras Fassung) und den Anfang des zweiten. II—V sind vollständig. II und III bieten im wesentlichen den Text des Ms. 87, eine Mischung des Simpl. mit Pūrṇabhadra. Die Fassung enthält alle in SCHMIDTS Übersetzung gegebenen Erzählungen in derselben Reihenfolge. IV und V geben

wesentlich Pūrṇabhadras Text. IV, 10 fehlt, wie ursprünglich bei Pūrṇabhadra; vgl. *ZDMG* LVI, 307 und LVIII, 64. Buch V enthält alle Erzählungen außer V, 12, von der dasselbe gilt, wie von IV, 10.

Die Hs. schließt wie CF und die Fassung Anantas (G). Vgl. *ZDMG* LVI, 310 f.

Döbeln, den 7. April 1904.

Probleme der afrikanischen Linguistik.

Von

Carl Meinhof.

Im Laufe des nächsten Jahres wird hoffentlich ein Buch die Presse verlassen, das geeignet ist, in der afrikanischen Linguistik Aufsehen zu erregen: das Wörterbuch der Ewesprache von D. Westermann. Unter diesem unscheinbaren Titel verbirgt sich das Resultat einer sehr mühsamen und gründlichen sprachwissenschaftlichen Untersuchung, die neues Licht in die so dunkeln Sprachverhältnisse des Sudan wirft.

Während die Zusammengehörigkeit und Besonderheit der Bantusprachen in Zentral- und Südafrika bereits klar erkannt war, wollte es immer noch nicht gelingen, die Sudansprachen zu größeren Sprachgruppen zusammenzufassen und einheitliche Gesichtspunkte für ein großes Sprachgebiet aufzustellen.

Westermanns Arbeit bringt uns diesem Ziel näher.

Der Weg, den er einschlägt, ist schon von manchem Forscher geahnt und angedeutet worden, aber keiner ist dabei zu so klaren Resultaten gekommen wie Westermann. Die Lösung der einschlägigen Fragen beruht im wesentlichen darauf, daß das Ewe (im Togogebiet) und die ihm verwandten Sprachen nicht agglutinierend, sondern im wesentlichen isolierend sind. Machen wir uns die Bedeutung dieser Tatsache klar.

Die isolierende Sprache hat keine Bildungselemente, sondern sie fügt nur selbständige Wurzeln aneinander. Das Wort für ‚ich' drückt ebensowohl ‚mein' wie ‚mich' aus. Die Mehrzahl wird durch

eine Wurzel bezeichnet, die die ‚Vielheit' bedeutet. Kasusverhältnisse werden ebenfalls durch selbständige Wurzeln ausgedrückt, wie z. B. der Dativ durch die Wurzel ‚geben'.

Wenn der Sprachforscher flektierende oder agglutinierende Sprachen vergleicht, so wird er mit Vorliebe die Bildungselemente der einen Sprache in der andern wiederzufinden suchen. Diese Bildungselemente sind meist sehr alt und besonders konstant. Außerdem pflegen sie in den verschiedenen Sprachen ähnliche oder gleiche Bedeutung zu haben. Lautgesetze werden deshalb mit Vorliebe an den Bildungselementen gesucht. Sie sind z. B. in den Bantusprachen ein vortrefflicher Führer, um in den Lautbestand einer Sprache einzudringen.

Aus diesem Grunde hat man bei den Sudansprachen nun auch versucht, Vergleichungen der Bildungselemente vorzunehmen. Dabei ergab sich oft das verdrießliche Resultat, daß dieselben nur für einen kleinen Kreis von Sprachen sich als ähnlich nachweisen ließen, und daß es den Anschein hatte, als wenn es eine ganze Reihe nicht zusammenhängender Sprachzentren im Sudan gäbe. Diese Ansicht von der Sache war weder dem Historiker, noch dem Ethnographen wahrscheinlich.

Sobald man sich nun aus WESTERMANNS Arbeit überzeugt, daß die Ewesprache, genau genommen, eigentlich eine isolierende Sprache ist ohne alle Bildungselemente, dann wird klar, warum man auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziel kommen konnte.

Die Wurzeln, die von dem Europäer für Bildungselemente gehalten wurden, waren das gar nicht, wofür man sie ansah. Die Sprache hat z. B. gar keine Pluralbildung. In dem einen Dialekt setzt sie die Wurzel *wo* (sie) zu dem Wort — aber auch nur, wenn der Plural sich nicht schon ohnehin ergibt, z. B. bei Zahlwörtern — der andere Dialekt wählt *le* für denselben Zweck. So steht ja nichts im Wege, daß wieder eine andere, vielleicht ganz nahe verwandte Sprache, noch eine dritte Wurzel, die vielleicht ‚viel' bedeutet, hierzu verwendet. Ebenso steht es bei den Verbalformen. Auch die sogenannte Konjugation besteht ja nur aus der Zusammenfügung

solcher selbständigen Wurzeln. *mele yiyim* ,ich gehe' heißt eigentlich ,ich bin (in) Innenseite des Gehens', *mele yiyi ge* ,ich will gehen' heißt eigentlich ,ich bin (in) Gegend des Gehens', *egava* heißt eigentlich ,er wiederholt (zu) kommen', d. h. ,er kommt wieder', und in dieser Weise fügt man Wurzel an Wurzel.

So wird ein neues Verbum nicht etwa wie im Deutschen oder im Bantu durch Vorsilben und Nachsilben vom Stamm abgeleitet, sondern man fügt einen Verbalstamm zum andern. ,Bringen' *tšo yi na* heißt ,nehmen', ,gehen', ,geben'; ,glauben' *χo̱ se* heißt ,annehmen', ,hören', oder man setzt verbale und nominale Wurzeln zusammen, wie *ḍo to* ,das Ohr richten' = ,zuhören', *ḍo ǹku ame dzi* ,das Auge richten auf einen Menschen', d. h. ,sich an jemand erinnern, an ihn denken' usf. Auch die Substantiva, die man im Wörterbuch findet, sind, soweit sie nicht fremder Abstammung sind, auf solche Wurzelzusammenstellung zurückzuführen, z. B. *nu ḍa ẇe* ,etwas kochen Platz', d. h. ,Küche', *γetoḍoẇe* ,Sonne untergehen Platz', d. h. ,Westen'.

Diese Zusammenstellungen, die uns als ,Worte' erscheinen und in den bisherigen Wörterbüchern auch als solche aufgeführt sind, werden aber von dem Eẇemann tatsächlich nicht als Worte, sondern als Wurzelgruppe empfunden, denn er reißt sie nach Bedarf auch auseinander. *χo̱ me* ,Haus Inneres' kann man als ein Wort, als ,Zimmer' auffassen, aber dann sagt man wieder *χo̱ šia me* ,Haus dies Inneres', d. h. ,dies Zimmer', und trennt die beiden Wurzeln *χo̱* und *me* wieder durch das Demonstrativum *šia*. Dabei leuchtet ein, daß dergleichen Zusammenstellungen ganz nach Bedarf gebildet werden können, so daß es unmöglich ist, jede Form im Wörterbuch aufzuführen. Und wenn wirklich die bisher gebrauchten aufgeführt wären, so hat die Sprache Freiheit und Leichtigkeit genug, immer neue Kombinationen hervorzubringen. Es liegt auch auf der Hand, daß man in Sprachen von dieser Bauart für denselben Begriff sehr verschiedene Wurzeln verwerten kann, z. B. könnte ich ja den Panther ,das bunte Tier' nennen, also von ,Tier' und ,bunt, gefleckt' das betreffende Wort bilden, oder ich könnte ihn von seiner Weise sich

auf die Beute herabzustürzen benennen oder von seiner Mordlust etc. So kann es nicht Wunder nehmen, daß die Wörterbücher der Sudansprachen sehr verschieden scheinen, und daß man die Zusammengehörigkeit von Sprachen nicht gesehen hat, an deren Verwandtschaft man jetzt nicht mehr zweifeln kann.

Man darf hier eben grundsätzlich nicht Worte, sondern nur Wurzeln vergleichen. Nur so kann man zum Ziel kommen. Daß das schwer ist, liegt auf der Hand.

Eine solche Arbeit verlangt, daß man in jeder der zu vergleichenden Sprachen zunächst eine Art Wurzelwörterbuch anlegt. Hierbei wird man das uns vorliegende Material großenteils nicht gebrauchen können. Da vieles ohne genügende phonetische Sorgfalt geschrieben ist, und da besonders die Tonhöhen (musikalischer Ton), die hier ebenso wichtig sind wie im Chinesischen, vielfach gar nicht beachtet sind, ist man in Gefahr, Wurzeln für identisch zu halten, die nichts miteinander zu tun haben. Dadurch ergeben sich dann scheinbare Unregelmäßigkeiten, die das Auffinden der Lautgesetze außerordentlich erschweren. Außerdem hat die Vergleichung von Wurzeln immer das Mißliche, daß man häufig nicht sicher ist, ob man es nun wirklich mit einer identischen Wurzel in beiden Sprachen zu tun hat, oder ob nur ein zufälliger Gleichklang vorliegt.

Der Bedeutungswandel der Wurzel spielt hierbei eine Rolle.

Wenn z. B. im Ewe das Schiff *ẁu* heißt, so darf man in andern Sprachen nicht ‚Schiff' suchen. Das Wort bedeutet eigentlich ‚Baumwollenbaum', und da aus dem Stamm dieses großen, gerade wachsenden Baumes die Kanoes hergestellt werden, benennt man das Kanoe darnach und weiter auch das Schiff.

In diesem Fall ist der Bedeutungswandel uns zufällig bekannt, in andern Fällen ist er nicht bekannt, und die Vergleichung wird dadurch unsicher. Außerdem steht die Sache so, daß nicht alle Wurzeln uns heute in einer gewissen ursprünglichen Form vorliegen. Mag dies bei einigen der Fall sein — diese werden wir bis auf weiteres als Urwurzeln ansehen — bei andern ist es ganz sicher nicht der Fall. Es ist WESTERMANN gelungen nachzuweisen, daß die

Wurzeln, welche ein *l* oder *r* nach dem Anfangskonsonanten enthalten, aus einer zweisilbigen Wurzelverbindung zusammengeschmolzen sind. Diese ‚sekundären' Wurzeln sind von der Vergleichung selbstverständlich tunlichst auszuschließen.

Außerdem hat WESTERMANN nachgewiesen, daß die mit nasalen Vokalen gebildeten Wurzeln ebenfalls ‚sekundär' zu sein pflegen. Die nasale Aussprache des Vokals ist der letzte Rest eines Konsonanten, der vielleicht ursprünglich nicht ein Nasal war. Ferner sind die offnen Vokale ẹ und ọ sicher durch Kontraktion aus *ae* und *ao* entstanden — also werden auch die Wurzeln, die diese Vokale enthalten, als sekundär anzusehen sein.

Man wird ja einen großen Teil dieser sekundären Wurzeln auch in den andern, besonders nahe benachbarten Sprachen finden, aber man wird hier auf starke Abweichungen rechnen müssen.

Bei dieser ganzen Arbeit wird man zunächst die Lautgesetze zu suchen haben. Man muß endlich den Gedanken aufgeben, als wenn schriftlose Sprachen nachlässiger in der Lautbildung wären als Schriftsprachen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Auch in Deutschland ist der Dialekt viel sorgsamer in der Lautbildung als die Schriftsprache. Und wenn wir heute auch überzeugt sind, daß die ‚Lautgesetze' nicht im Sinne eines blinden Naturgesetzes wirken, sondern von andern, besonders psychologischen Vorgängen gekreuzt werden, so ist doch für die grundlegende Arbeit die Auffindung der Gesetze, soweit sie sich finden lassen, unabweisbare Notwendigkeit. Damit ist unserer Arbeit in den Negersprachen der Weg gewiesen.

Man muß dabei auch folgende Erscheinungen im Auge behalten. Diese Negersprachen (Sudansprachen), die wir im wesentlichen als ‚isolierend' bezeichnen müssen, haben ihre Eigenart nicht unter so günstigen Bedingungen konservieren können, wie das Chinesische. Wenn die Sudanneger, wie die hochstehende Kultur von Benin z. B. zeigt und die alten Nachrichten und die Macht von Dahome und Ashanti in neuerer Zeit uns beweisen, es auch zu unverächtlicher Staatenbildung gebracht haben, so stand die Macht dieser Staaten doch in keinem Verhältnis zu den großen Weltreichen Nordafrikas

und zu dem Riesengebiet, das einst das große Bantureich dargestellt hat. Von Süden und von Norden her waren also die Sudanreiche seit uralter Zeiten unter den Einfluß nicht-isolierender Sprachen gestellt.

Bei dem Überwiegen der ägyptischen Kultur über die Kultur des Sudans war es selbstverständlich, daß allerlei Kulturworte mit Handelskarawanen ihren Weg ins Innere fanden. Außerdem waren die hamitischen Räuberstämme des Nordens (mit flektierender Sprache) stets geneigt ihren Bedarf an Sklaven für sich und ihre Abnehmer aus dem Sudan zu decken. Hamitische Invasionen und Expeditionen nach dem Süden wird man, ohne Phantast zu sein, seit uralten Zeiten annehmen dürfen.

Dabei wird sich der Zustand ergeben haben, wie er zur Zeit des römischen Reiches unter dem hellen Licht der Geschichte sich vollzog, daß das Herrenvolk mit seiner Kultur auch seine Sprache mitbrachte, und daß, selbst als diese Herrschaft längst aufgehört hatte, eine Sprache blieb, die im wesentlichen von der des Herrenvolkes abstammte. Es ist also von vornherein klar, daß die Hamiten des Sudan sich durch Sklaven und Frauen mit den dunkelhäutigen Eingebornen vermischten, und daß so Sprachen entstanden, die das Mischungsverhältnis zwischen Sudansprachen und Hamiten in der verschiedensten Weise darstellen.

Den isolierenden Sprachen wohnte an und für sich die Neigung inne, durch Festlegung gewisser Wurzeln als Formwörter (Bildungselemente) sich zu agglutinierenden Sprachen weiter zu entwickeln. Das kann WESTERMANN am Ewe z. B. nachweisen. Diese Neigung wurde durch Berührung mit Sprachen, welche einen Reichtum an Bildungselementen besitzen wie die hamitischen, natürlich verstärkt, und so sind dann die nördlichen Negersprachen bisher meist als agglutinierend behandelt worden. — Es dürfte von Wichtigkeit sein, wenn wir diesen Zustand erst als verhältnismäßig jungen Datums ansehen.

Die Frage, ob es sich in einer Sprache heute um eine hamitische oder Sudansprache handelt, läßt sich im allgemeinen dahin beant-

worten, daß man das Auftreten des grammatischen Geschlechts und einer wirklichen Pluralbildung als entscheidend ansieht für die Zugehörigkeit zu den Hamitensprachen. Der abhängige Genitiv steht in den hamitischen Sprachen und im Bantu nach dem regierenden Nomen, in den Negersprachen vor demselben. Die Mischsprachen wenden beide Formen nebeneinander an. Jedoch ist das Merkzeichen nicht so zuverlässig wie die erstgenannten. Selbstverständlich ist der Wortschatz deshalb noch nicht rein hamitisch. Ebensowohl wie die Völker des Nordens ihre Kulturworte dem Sudan brachten, so gab der Sudan mit mancherlei Landeserzeugnissen wahrscheinlich auch ihre Namen. Doch ist dies letztere mehr theoretische Erwägung als Resultat eingehenden Studiums.

Natürlich ist über die Rassenzugehörigkeit mit dem allen noch nichts gesagt. Gerade das Beispiel der romanischen Völker zeigt ja, daß Linguistik und Ethnographie oft zu verschiedenen Resultaten kommen werden.

Den Einfluß des Arabischen scheide ich in dieser ganzen Betrachtung aus, da er verhältnismäßig zu jung ist, und da sich die arabischen Bestandteile überall leicht abheben lassen.

In ähnlicher Weise, wie die Hamiten vom Norden, haben die Bantu vom Süden die Negersprachen beeinflußt. Besonders an ihrer Pluralbildung mit Hilfe der Präfixe scheint man Gefallen gefunden zu haben. Eine Reihe von Anzeichen sprechen dafür, daß Bantustämme in den westlichen Sudan eingedrungen und dort hängen geblieben sind.

Das hat nicht wenige Forscher dazu veranlaßt, nach einer Verwandtschaft zwischen den Sudan- und Bantusprachen zu suchen. Die Sache wurde dadurch noch lockender, daß in einem Teil des Bantugebiets, nämlich im Nordwesten z. B. im Duala, der Negereinfluß sich stark bemerkbar macht. Nicht nur sind eine Anzahl Wortstämme aus dem Sudan ins Duala aufgenommen, sondern auch die Neigung zur Einsilbigkeit hat hier einen Einfluß geübt. Eine ganze Reihe Stämme, die in echten Bantusprachen noch mehrsilbig sind, sind im Duala schon einsilbig geworden.

Sehr instruktiv ist hier auch z. B. das Bali im Kamerungebiet, das zu den Sudansprachen gehört und doch eine Anzahl Bantuvokabeln aufgenommen hat; es hat sie aber meist bis zur Einsilbigkeit zugestutzt.

Übrigens hat auch grammatisch das Duala schon manches von seinen Bantueigentümlichkeiten eingebüßt.

Von dem allen abgesehen, kann von einer Verwandtschaft zwischen Bantusprachen und Sudansprachen gar keine Rede sein. Im Bantu haben wir die straffe grammatische Ordnung des Satzes unter der Herrschaft des Präfixes — also das Bildungselement regiert hier alles — in den Sudansprachen ist es so gut wie nicht vorhanden. Denken wir allerdings an eine sehr frühe Periode der Bantusprachen, so ist ja nicht zu leugnen: es ist unwahrscheinlich, daß die heute vorliegenden Stämme *tuma*, *luma*, *tuṅga*, *tuka* etc. in dieser Weise ursprünglich sind. Das Gegenteil ist viel wahrscheinlicher. Da sie alle auf *-a* endigen, darf man wohl annehmen, daß dies *a* eben verbenbildend ist. Dann blieben die Stämme *tum-*, *lum-*, *tuṅg-*, *tuk-* etc. Dieselben als ursprünglich anzusehen ist nahezu ausgeschlossen, da man im Bantu eine mit einem Konsonanten schließende Silbe nicht kennt. Also müßten es Kombinationen zweier Wurzeln sein. Diesen Gedanken verfolgte schon DÖHNE in seiner Zulu-Grammatik, Capetown 1857, leider ohne genügende Vorsicht und mit unzulänglichen Mitteln.

In neuerer Zeit hat mein verehrter Freund ENDEMANN, der ausgezeichnete Kenner des Sotho, diesen Weg versucht. Seine Arbeit harrt noch des Druckes. Trotzdem ich manchem seiner Resultate noch kritisch gegenüberstehe, kann ich nicht leugnen, daß manches frappierend ist. Wir werden die Fertigstellung seiner Arbeit abzuwarten haben, ehe wir uns ein Urteil über sie bilden können. Soviel muß man heute schon zugeben: Die Möglichkeit liegt vor, daß das Bantu wirklich auf einsilbige Wurzeln zurückgeht — ja diese Hypothese ist sogar in hohem Maße wahrscheinlich.

Damit würden wir für die allererste Form des Bantu einen Zustand annehmen, der dem der Sudansprachen ähnlich wäre.

Mag nun die besondere Art des Bantu genuin entstanden sein, oder durch hamitische Einflüsse oder durch Einflüsse von außen her (indisch-malaisch) veranlaßt sein — in jedem Fall ist es nicht ausgeschlossen, daß das Bantu einen Teil seiner Wurzeln den Sudansprachen entlehnt hat. Man müßte eben annehmen, daß diese Sudansprachen früher noch viel weiter nach Süden gesprochen wurden.

Ich würde mich z. B. nicht wundern, wenn *nyama* ‚Tier, Fleisch', *tûla* ‚schmieden' diese Entstehung hätten.

Wollte man also nach Verwandtschaft zwischen Bantu- und Sudansprachen suchen, so müßte man eine Rekonstruktion der Sprache auf diese einfachen Verhältnisse versuchen. Ob dann noch zuverlässige Resultate sich ergeben, dürfte allerdings zweifelhaft sein. Liegen nicht aber Beziehungen zwischen Bantu und Hamiten vor?

Zunächst ist ja nicht zu leugnen, daß die Hamitenstämme Nordafrikas immer neue Einfälle ins Bantugebiet gemacht haben. Dabei sind sie hier und da zu einer Herrenstellung unter den umwohnenden Bantu gekommen und sind auch zu Herrscherfamilien in Bantuvölkern geworden. Merkwürdig ist dabei, daß wir keinen Fall wissen, wo ein Bantuvolk nun durch die Sieger gezwungen wäre, hamitische Sprache zu sprechen, aber das Umgekehrte vollzieht sich unter unsern Augen, daß Stämme, deren hamitische Abstammung außer Frage steht, sprachlich bantuisiert werden. Und so dürfen wir wohl annehmen, daß es auch in früherer Zeit ähnlich war. Wenn das richtig ist, steckt in manchen Bantuvölkern von Ost- und vielleicht von Südafrika mehr Hamitenblut, als man bisher geneigt war anzunehmen.

Wie ist die befremdliche Tatsache zu erklären, daß die Hamiten, die zweifellos die ältere Kultur besitzen, so leicht ihre Sprache aufgeben? Ich glaube, es hat seinen Grund in der Leichtigkeit, ich möchte sagen, der Geschwätzigkeit der Bantusprachen und einer gewissen Härte und Schwerfälligkeit der Hamitensprachen.

Schon die alten arabischen Berichte erzählen von der Beredsamkeit der Zendj — diese Schilderungen treffen noch heute zu —, während der im allgemeinen zu Raub und Krieg veranlagte Hamit mehr ein Freund des Handelns als des Redens ist.

So erklärt sich vielleicht auch die überraschende Tatsache, daß wir so schwer Spuren jener uralten Kolonisation nachweisen können, die einst in Südafrika die riesigen Bauten und Goldminen hinterließ, die heute noch das Staunen des Forschers sind.

Man kann nicht begreifen, daß von derartigen riesigen Unternehmungen gar keine Spuren in der Sprache zurückgeblieben sein sollten.

Den schwachen Schein eines Lichtes in dieser Beziehung gewann ich zuerst durch das Wort, das hier vor allem in Frage kommt, durch das ‚Gold'. Daß das Wort *ndarama* für ‚Gold' aus arab. *dirhem* herkommt und also jüngeren Ursprungs ist, habe ich früher einmal nachgewiesen. Nun haben aber die Shuna, die im Gebiet des alten Goldreiches Monomotapa wohnen, neben dem Wort *i-habu*, das von arab. *zahab* herkommt, noch das Wort *i-tjerege*, dessen Ursprung ich mir nicht erklären konnte. Herr Prof. PRAETORIUS machte mich darauf aufmerksam, daß im Äthiopischen das Gold *warq* heißt. Heute noch sagt man für ‚Gold' im Galla *warqe*, im Soṅγai *ūraγ*. Aus *b* (das dem *w* verwandt ist) wird in den Kaffersprachen unter Einfluß eines *i* häufig *tj*. Die Möglichkeit liegt also vor, daß das alte abessinische Wort für ‚Gold' in *itjerege* steckt und sich durch die Jahrtausende in Südafrika gehalten hat. Vielleicht finden wir bei aufmerksamem Suchen mehr als das. Ich habe z. B. die Zahl ‚fünf' *-tano* oder ähnlich, die als *-χlano* z. B. im Sesutho erst kürzlich eingeführt ist, stark im Verdacht, daß sie hamitisch ist.

Sind doch die Zahlen überhaupt in Afrika keine ganz sicheren Wegweiser für die Sprachzugehörigkeit. Das sehen wir schon an der Leichtigkeit, mit der die arabischen Zahlen statt anderer Wortformen aufgenommen werden. Vielleicht werden wir noch den einen oder andern hamitischen Wortstamm in den Bantusprachen entdecken.

(Daß in den nördlichen Bantusprachen eine Anzahl hamitischer Lehnworte aus dem Masai und dem Galla nachzuweisen sind, setze ich als bekannt voraus.)

Oder liegt die Sache ganz und gar anders?

Waren vielleicht Hamiten die Begründer des großen Bantureiches? Haben sie in der Abgeschiedenheit Südafrikas und unter Vermischung

mit Negern oder andern Elementen schließlich sich zu einer neuen Sprachform entwickelt, dem Bantu?

Es gibt Momente, die hierfür zu sprechen scheinen.

Nach allem, was wir z. B. von den Fulbe wissen, gehören sie zu den Hamiten. Nun bietet ihre Sprache aber so erhebliche Abweichungen von dem allgemeinen Hamitentypus (Fehlen des grammatischen Geschlechts), daß Friedrich Müller sich veranlaßt sah, sie mit den Nuba zu einer besonderen Gruppe, den Nuba-Fulah, zusammenzuschließen.

Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Aufstellung nicht überzeugen, glaube vielmehr, daß die Fulbe Hamiten sind, die durch Berührung mit andern Völkern bereits viel von ihrer Eigenart verloren haben. Das wäre eine neue Bestätigung der Regel, daß der Hamit in Zentralafrika sich sprachlich merkwürdig schnell beeinflußen läßt. Übrigens haben ja die Ägypter und manche andere nordafrikanischen Hamiten ihre Muttersprache gegen die arabische vertauscht, ein Vorgang, der besonders in Ägypten mit seiner uralten Kultur sehr merkwürdig ist.

Ganz auffallend sind dabei die Anklänge des Fulbe an die Bantusprachen, findet doch sogar eine gewisse Übereinstimmung im Anlaut zwischen Substantiv und Adjektiv statt. Sind etwa Bantupräfixe hier als Suffixe aufgetreten z. B. Bantu *ba*, Fulbe *be* für ‚Menschen', Bantu *ma, ama*, Fulbe *am* für ‚Flüssigkeiten'? Daß eine Bildungssilbe aus einem Präfix ein Suffix wird, dürfte im Hamitischen nicht befremden, wo z. B. das feminine *t* sowohl als Präfix wie als Suffix auftritt. Ist doch auch im Fulbe die Veränderung von Anlaut und Auslaut bei der Pluralbildung die Regel, was auf eine gleichzeitige Verwendung von Präfix und Suffix schließen läßt. Hierzu kommt, daß eine Anzahl merkwürdiger Gleichklänge im Wortschatz sich nachweisen lassen z. B. *tati* ‚drei', Bantu *-tatu*, *nai* ‚vier', Bantu *-na*, *-ne*, *-ni*.

Wenn die Stammväter der Bantu einmal Hamiten waren, so könnte ihre Sprache dem Fulbe ähnlich gewesen sein; waren sie es nicht — und ich halte dies für viel wahrscheinlicher, — dann wird

es sich der Mühe verlohnen, im Fulbe nachzuforschen, ob ein Bantueinfluß wirklich vorliegt, und worin er bestand.

Wenn wir nach dieser Betrachtungsweise zu einer gewissen Übersicht über die weiteren Aufgaben der afrikanischen Linguistik gekommen sind, dann bleiben doch noch recht schwerwiegende Fragen, die sich mit Vorstehendem nicht zu vereinigen scheinen. Es sind dies die Fragen nach der Herkunft der Buschleute und Hottentotten.

Bekanntlich werden diese Sprachen ebenso wie die Sprachen der Kaffern von den übrigen afrikanischen Sprachen durch die ihnen eigentümlichen Schnalzlaute getrennt.

Ich habe mich bemüht diese Frage systematisch zu verfolgen und habe bei dem mir am leichtesten zugänglichen Gebiet, den Kaffersprachen, begonnen die Schnalze zu untersuchen. Dabei hat sich herausgestellt, daß sie hier durchweg Lehngut sind. Bei der Untersuchung des Hottentottischen läßt sich ein so klarer Sachverhalt noch nicht behaupten. Indessen liegt das auf der Hand, daß das Hottentottische in der Wurzelzusammenfügung eine ähnliche Bildungsweise hat, wie die Negersprachen, daß es aber über diese isolierende Sprachschicht eine ganz andere Grammatik gewoben hat, nämlich eine flektierende, die in allem wesentlichen an die hamitischen Sprachen erinnert. Ich muß also die Sprache zu den hamitischen rechnen, die allerdings durch ihre Isolierung und durch starke Beimischung fremder Elemente viel von ihrer eignen Art aufgegeben hat. Beachtenswert bleibt dabei, daß die Bildungselemente mit Ausnahme eines Demonstrativpronomen keine Schnalze enthalten. Da nun die Buschmannsprachen einen noch größeren Reichtum an Schnalzen besitzen als das Hottentottische, und da ihnen jene hamitischen Bildungselemente fehlen, dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß das Hottentottische eben von diesen Buschmannsprachen in der angegebenen Weise beeinflußt ist.

Woher stammen denn aber die Buschleute? Zunächst ist es unrichtig, daß nur sie die Schnalze haben. Auch in Ostafrika gibt es Schnalzsprachen wie die Sprache der Wasendaui, die Sprache der Wahwa (bei den Pokomo). Dem Bau nach scheinen die Buschmannsprachen den Sudansprachen ähnlich zu sein. Dieselben haben

zwar keine Schnalze, dafür aber jene eigentümlichen *kp* und *gb*-Laute, die uns so fremdartig anmuten. Sie haben außerdem jene reichliche Verwendung des musikalischen Tons mit dem Hottentottischen und wahrscheinlich mit den Buschmannsprachen gemeinsam.

Ich bin deshalb der Meinung, daß die Buschmannsprachen eine Abzweigung der Sudansprachen sind und mit ihnen im wesentlichen als isolierende Sprachen angesehen werden müssen. Ich bin ferner der Meinung, daß nach dem allen, die eigentliche Heimat der Schnalze nicht bei den Hottentotten, sondern bei den Buschleuten zu suchen ist. Die Buschleute ändern in ihren Tierfabeln nach bestimmten Lautgesetzen die Schnalze in andere Laute (Nicht-Schnalze) um. Hier werden die Schnalze also noch als lebendige, dem Wechsel unterworfene und nicht als erstarrte, anorganische Gebilde angesehen.

Sonach müßten wir annehmen, daß in den Hottentotten der letzte Rest des am weitesten nach Süden vorgeschobenen hamitischen Hirtenstammes steckt. Dafür spricht auch die zum Raub und ‚Herrentum' geneigte Gemütsart der Hottentotten.

Durch die Entwicklung des großen Bantureiches wurden diese Hamiten von ihren Stammesgenossen im Norden völlig abgedrängt und waren bis zum Erscheinen der Europäer ganz auf die Gesellschaft der Buschleute angewiesen. Durch die Europäer im Süden angegriffen, waren sie zwischen zwei Feuer geraten und konnten dem Andrängen der volkreichen Bantustämme nicht mehr widerstehen. So sind sie in Südafrika Schritt vor Schritt zurückgedrängt. Die Flurnamen weisen es noch heute nach, daß hier Hottentotten und Buschleute gesessen haben, und die Sprachen der Kaffern nahmen von hottentottischen Weibern und Knechten eine Menge Hottentottenworte auf, besonders auch zur Bezeichnung von Kulturausdrücken für Dinge, die dem Bantu fremd waren, und die die Hottentotten von den Europäern kennen gelernt, aber nach ihrer Weise benannt hatten. Nur einen Stamm unterwarfen sich die Hottentotten ganz, die Bergdamara. Während die andern Negerstämme nach unserer obigen Annahme im jetzigen Bantugebiet wahrscheinlich bantuisiert sind, haben die Bergdamara die Hottentottensprache angenommen.

Nach dieser Anschauung treten die Bantu im Osten, wo ihre Sprachen heute noch am reinsten erklingen, unvermittelt auf, und ich weiß dafür keine andere Erklärung, als daß der Anstoß zur Bildung der Bantusprachen durch überseeischen Einfluß erfolgte. Wenn wir an die Besiedelung Madagaskars durch Malaien denken, wird dieser Gedanke nicht so ungeheuerlich erscheinen. Stammt doch das ostafrikanische Rind von indischer Rasse, während Südafrika in Übereinstimmung mit unserer Theorie das langhörnige Hamitenrind noch heute besitzt. Tatsächlich ist es frappierend, daß der Lautbestand des Urbantu eine so weitgehende Übereinstimmung mit polynesischen Sprachen zeigt, und daß die polynesischen Sprachen jedenfalls mehr als die andern afrikanischen Sprachen an den Bau des Bantu erinnern.

Daß in dem somatischen Typus der Bantu das Negermäßige heute alles überwuchert hat, liegt ja auf der Hand. Es ist aber überhaupt wunderbar, welche Absorptionsfähigkeit diese afrikanische Rasse besitzt.

Vielleicht läßt sich aber doch ein Unterschied zwischen Bantu und Sudannegern feststellen. Mir will scheinen, daß der Sudanneger fleißiger, ernster, für allerlei Industrie (Eisenarbeit, Baumwollspinnerei) geschickter ist, und daß er, wie seine reichen religiösen Systeme zeigen, geneigt zu tieferem Nachdenken ist, während die Bantu, soweit sie nicht sehr viel Neger- oder Hamitenblut haben, leichtsinniger, schwatzhafter, zum Tanz und Spiel geneigter sind. Ihr Sinnen geht nicht auf komplizierte Religionssysteme, ihre Begabung liegt vor allem in der Redefertigkeit. An der Küste sind sie vortreffliche Bootsleute und Fischer — das alles und manches andre an den Korallenfelsen Ostafrikas erinnert an Polynesien.

Aber wer dürfte es wagen, heute schon an die Lösung aller dieser Fragen zu denken? Meine Absicht war nur auf sie hinzuweisen und durch möglichst deutliche Scheidung der einzelnen Probleme zu ihrer Lösung vielleicht beizutragen. WESTERMANN, von dessen Arbeit wir ausgingen, hat uns bewiesen, daß die Sachen im Sudan nicht so verworren liegen, wie man gedacht hat. Und das ist ein Resultat, das für die weitere Forschung von größtem Wert ist.

Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten.

Von

A. Büchler.

Im Gesetze Hammurabis § 127 ist — nach D. H. Müllers Übersetzung — folgender Satz zu lesen: ‚Wenn ein Mann, nachdem er mit seinem Finger auf eine Geweihte oder die Ehefrau eines andern gedeutet, [d. h. sie verdächtigt hat, den Verdacht] nicht beweist, wirft man diesen Mann vor den Richtern nieder, auch brandmarkt man seine Stirne.' In der Erläuterung dieser Bestimmung bemerkt Müller (S. 116, 3): ‚Diesen Mann wirft man vor dem Richter nieder, auch (*u*) schert (brandmarkt) man seine Stirne. Das „auch" weist darauf hin, daß das Hinwerfen vor den Richter, (womit vielleicht eine bestimmte Anzahl Hiebe verbunden war), schon an sich eine Strafe war. Diese entstellende Ehrenstrafe ist die einzige, die bei Hammurabi vorkommt.'

Über den Zusammenhang zwischen dem Vergehen und der eigentümlichen Strafe hat sich Müller nicht geäußert; aber ein solcher muß in diesem Kodex, dessen merkwürdige Folgerichtigkeit Müller in allen Gesetzen dargetan hat, von vorneherein angenommen werden und die strikte Anwendung der sowohl im Zivil-, als auch im Strafrechte durchgehends geltenden Talion führt auch zu seiner Erkenntnis. Der Ankläger hätte nach dieser über die Angeklagte, wenn ihm der Beweis gelungen wäre, die entehrende Strafe der Brandmarkung oder des Haarscherens gebracht; sonach muß einer

Geweihten und einer Ehefrau, die der Unzucht überführt wurden, die Stirne gebrandmarkt oder an derselben das Haar abgeschnitten worden sein. Die Bestimmung selbst fehlt zwar im Hammurabi-Kodex, aber wir finden dieselbe Strafe auf Ehebruch sowohl bei den Arabern, als auch bei den Juden, so daß wir sie schon auf Grund dessen mit hoher Wahrscheinlichkeit als semitisch bezeichnen dürften;[1] und die Verfügung bei Hammurabi erhebt dieses zur Gewißheit.[2] Es gilt aber nicht bloß, die Tatsache selbst, die auch bei

---

[1] Hieraus ergäbe sich mit Wahrscheinlichkeit, daß die assyrische Wurzel גלב hier nicht mit ‚brandmarken', sondern mit ‚scheren' zu übersetzen ist, wie die gleiche hebräische in Ezech. 5, 1 תער הגלבים unzweifelhaft dasselbe bedeutet und ebenso in der Inschrift von Citium (CIS I, 86), wo unter den ständigen Dienern des Tempels גלבם genannt sind. Allerdings führt Midr. Genes. rabba 31, 8 als Übersetzung von חרבות צורים in Josua 5, 2 גלבין דטגרי an und bedeutet מגלב an mehreren Stellen im Midraš, wie es scheint, eine Peitsche, vgl. Fleischer bei Levy, *Neuhebr. Wb.* III 16 und I 328[b]. Über die Bedeutung der Wurzel im Syrischen vgl. Schulthess, *Homonyme Wurzeln* 8 ff. und dazu Nöldeke in *ZDMG* LIV 1900, 161, der גלב weder für griechisch, noch für semitisch hält.

[2] Die Strafe des Haarschneidens (גלב) kommt auch in den berühmten, sogenannten sumerischen Familiengesetzen und in mehreren sumerischen Adoptivverträgen vor. Die ersten hat G. Bertin in den *Transactions of the Society of Bibl. Archaeology* 1883, VIII 230—270 behandelt und eine Bestimmung folgendermaßen übersetzt (S. 241): Wenn ein Sohn seinen Vater verleugnet, schneidet ihm dieser das Haar ab, d. h. behandelt ihn als Sklaven, und verkauft ihn als solchen. Die akkadische Version hat statt dessen: er schneidet ihm die Nägel ab. Dagegen geben Meissner (*Beiträge zum altbabyl. Privatrecht* S. 15) und D. H. Müller (*Die Gesetze Hammurabis* S. 270) גלב mit: ‚Er macht ihm ein Mal' wieder und das ganze Gesetz lautet: Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: ‚Du bist nicht mein Vater,' macht er ihm ein Mal, legt ihn in Ketten, auch wird er ihn um Geld verkaufen. Wenn ein Sohn zu seiner Mutter spricht: ‚Du bist nicht meine Mutter,' wird man ihn, indem man ihm ein Mal auf sein Gesicht macht, in der Stadt herumführen, auch wird man ihn aus dem Hause jagen (Müller 271). Es ist zu beachten, daß die Strafe aus drei Teilen besteht: brandmarken, fesseln und verkaufen. Dieselben gibt der Adoptionsvertrag (Meissner Nr. 95, Müller 273): Am Tage, da Ubar Šamaš zu Bêlit-abi, seinem Vater, und Taram-Ulmaš, seiner Mutter spricht: ‚Nicht bist du meine Mutter, nicht bist du mein Vater,' sollen sie ihm ein Mal machen und, sobald sie ihm Fesseln anlegen, ihn für Geld verkaufen. Nr. 94 (Müller 273) gibt nur zwei Strafen an: brandmarken und um Geld verkaufen, Nr. 96 (Müller 274) fesseln und um Geld verkaufen, Nr. 97 (Müller 274) bloß eine: um Geld verkaufen. Es wird sich unten ergeben, daß es sich in den Einzelbestimmungen nur

anderen Völkern des Altertums vorkommt, jetzt aber aus dem ältesten Gesetzbuch bekannt ist, festzustellen, sondern auch den Sinn der Strafe zu ermitteln, soweit die Quellen einen Einblick ermöglichen; dieses aber ist ohne die Kenntnis der Haartracht bei den Juden und Arabern, auf welche die erhaltenen Nachrichten sich beziehen, nicht zu erzielen. Andererseits aber sind diese jüngern Ursprungs und, da die talmudische Literatur für die fragliche Strafe keine ausdrückliche Parallele darbietet, die Bibel aber das Abschneiden des Haares in Verbindung mit der Trauer um Todte als festen Brauch kennt, ist die Behandlung der Frage nach dem Zusammenhange und der gemeinsamen Wurzel beider von großer Wichtigkeit. Die Erörterung der jüdischen Nachrichten aus der arabischen Zeit führt zur Erkenntnis von Einflüssen der Araber auf die Juden auf einem Gebiete, das bisher nicht beachtet wurde, und gibt Aufschlüsse über einen interessanten Punkt des semitischen Eherechtes, in welchem das Abschneiden des Haares als Strafe den Kern bildet.

I. Die Haartracht der jüdischen Frauen im Altertum und das Abschneiden ihres Haares bei Ehebruch.

Aus einigen, wenigen Stellen im Talmud und Midraš läßt sich die Haartracht der jüdischen Frauen in Palästina in den ersten Jahrhunderten n. Chr. einigermaßen bestimmen. Nach der Mišna Kethub. II 10 ist das entblößte[1] Haupt der Braut auf ihrem Zuge

---

um die Modalitäten handelt, unter denen ein Freier zum Sklaven gemacht wird, so daß die eine Bestimmung: ‚So sollen sie ihn um Geld verkaufen‘, die Brandmarkung und das Fesseln als vorausgegangen bereits voraussetzen. Man sieht, daß zwischen der Verleugnung der eigenen und der der Adoptiveltern hinsichtlich der Strafe kein Unterschied besteht; und so ergibt sich, da Hammurabi auf die Verleugnung der Adoptiveltern Verstümmelung setzt (§ 192. 193, Müller S. 145), daß dieselbe Strafe auch bei den eigenen Eltern anzunehmen sein wird; allerdings handelt es sich um eine ganz eigene Gruppe von Kindern, aus der allgemeine Schlüsse nicht gezogen werden dürfen. Vgl. jetzt Winckler, *Ges. Hammur.* 84 ff.

[1] ראשה פרוע hat im Talmud durchgehends die Bedeutung ‚entblößen‘ und die Lehrer der Mišna verstanden auch פרע in der Bibel im selben Sinne. Hiefür ist Sifrê Numeri § 25 besonders kennzeichnend, wo פרע in Numeri 6, 5 und Lev. 13, 45 als ‚wild wachsen lassen‘ erklärt und diese Auffassung R. Eliezers um 100 n. Chr.

nach dem Hause ihres Gatten ein Beweis dafür, daß sie Jungfrau

---

mit folgenden Worten begründet wird (vgl. Sifrâ zu Lev. 13, 45 p. 67d, b. Moëd kat. 15[a]): פרוע יגדל פרע. אתה אומר פרוע יגדל פרע או אינו אלא כמשמעו, ,stimmst du bei, daß פרע hier wild wachsen lassen heißt, oder meinst du vielmehr, es habe hier die einfache, gewöhnliche Bedeutung?' Diese ist nämlich ,entblößen', die andere muß erst durch Schlüsse gewonnen werden, s. Sifrê Num. 25. So erklären es auch einige neuere Ausleger nach LXX in Lev. 10, 6 als ,Blößen des Hauptes', d. i. Ablegen des Kopfbundes oder Abscheren des Haares, andere, wie Dillmann zu Lev. 21, 9, bekämpfen diese Übersetzung und geben statt dessen: das Haar wachsen lassen, obwohl Josephus Num. 5, 18 ופרע את ראש האשה in *Antiquit.* III 11, 6 mit καὶ τῆς κεφαλῆς τὸ ἱμάτιον ἀφελών wiedergibt und es kaum angeht, für dieselbe Verbindung bei Trauer eine andere Bedeutung anzunehmen. Zunächst ist aus Lev. 10, 6 ersichtlich, daß פרע eine Handlung bezeichnet, die, wie das Zerreissen der Kleider, als Zeichen der Trauer in einem Augenblicke vorzunehmen ist; dieses aber schließt die Bedeutung ,wild wachsen lassen' aus. Das gleiche gilt vom Aussätzigen in Lev. 13, 45, wo וראשו יהיה פרוע zwischen dem Befehle, daß die Kleider zerrissen seien und er seinen Schnurrbart verhülle, steht, also eine Handlung meint, die, wie das Verhüllen des Bartes, unmittelbar nachdem der Mann für aussätzig erklärt wird, zu vollziehen ist. In beiden Fällen steht es vor dem Zerreissen der Kleider, ebenso in Lev. 21, 10. Es geht also auch nicht an, בפרוע פרעות בישראל in Jud. 5, 2 mit Rob. Smith bei Wellhausen, *Arab. Heidentum* 123, 2 und Schwally, *Kriegsaltertümer* 69 mit ,als die Haare langwuchsen' zu übersetzen. Um dieses auszudrücken, muß in Num. 6, 5 גַּדֵּל פרע und in Ezech. 44, 20 ופרע לא ישלחו das Verb גדל oder das vom Wachsen der Baumzweige gebrauchte שלח stehen. פרע bezeichnet nur die Art des Wachsens. Die Sache dürfte sich folgendermaßen verhalten. Das lange Haar trug die Frau bedeckt und zwar derart, daß es auf dem Kopfe zusammengebunden oder gerollt war; darüber lag ein Tuch oder eine Mütze (s. weiter). Nahm die Frau ihre Kopfbedeckung ab, so fiel das Haar frei auf den Rücken. So war es auch beim Priester, der eine hohe Mütze trug; daher ist im Falle der Trauer in Leviticus פרע ראש, in Ezech. 24, 17 als Gegenteil פארך חבוש עליך angegeben. Die Priester dürfen ihre Mütze nicht ablegen, da sonst ihr Haar ungeordnet hinabfällt; und in Num. 5, 18 braucht der Priester der Frau bloß die Haardecke abzunehmen, um das Haar zu lösen. Dementsprechend betont der Brief des Jeremias V. 30 von den heidnischen Priestern: In ihren Tempeln sitzen die Priester mit zerrissenen Kleidern und mit geschorenen Köpfen und Bärten, dabei unbedeckten Hauptes. Die Kopfbedeckung sitzt auf vollem, geordnetem Haare; wer es schneidet oder über die Schulter fallen läßt, hat keine Mütze. Hiernach wird auch die von Wellhausen, *Arab. Heid.* 197 als ungenau erwiesene Angabe des Plinius, *Histor. nat.* VI 162 zu verstehen sein, daß die Araber entweder einen Kopfbund tragen oder das Haar wachsen lassen; denn auch da läßt die Einteilung erkennen, daß, wer einen Kopfbund trägt, das Haar nicht frei wachsen läßt, sondern gebunden hat. Die Araber trugen nämlich langes Haar, in Locken oder Strähnen, die geflochten wurden. Und von deren Frauen sagt

und nicht Wittwe ist.[1] Dagegen muß die verheiratete Frau, wenn sie auf die Straße tritt, ihren Kopf bedeckt haben.[2] In Midr. Genes. rab. 17, 8 fragt man R. Josua (b. Ḥananja): Warum geht der Mann mit entblößtem, die Frau mit bedecktem Haupte aus?[3] Erscheint

---

Wellhausen 199: Wenn sie den Schleier abnehmen und das Haar fallen lassen oder auflösen, so ist das fast ebenso stark, als wenn sie sich nackt ausziehen. Der Schleier hielt somit das Haar. Nach all' diesem wird פרע wohl mit ‚losmachen' zu übersetzen sein. Im Syrischen bedeutet פרע ‚entblößen', doch auch ‚sprossen', assyrisch *pīrtu* = ‚Haupthaar' = פרע, siehe Schulthess 56.

[1] In Midr. Tanḥuma (ed. Buber) כי תשא 11 (vgl. Tanḥuma 16) sagt R. Simon b. Lakiš (um 250—280; nach Exod. rabba 41, 5 von R. Ḥalafta tradiert, R. Levi als Autor ist unrichtige Auflösung von ר"ל = ריש לקיש s. Bacher, *Agada d. pal. Amoräer* I 365, 3) in einer Deutung von ככלותו in Exod. 31, 18: Wie die Braut, solange sie im Vaterhause ist, sich züchtig verborgen hält, so daß sie niemand kennt, am Hochzeitstage aber, wenn sie ins Brautgemach zieht, ihr Gesicht entblößt, um damit zu sagen: wer über mich etwas zu sagen hat, komme und sage aus, so verhält es sich auch hier . . . Statt dieses hat Jalkut zu Cantic. 4, 9 § 988 die Stelle aus Tanḥuma etwas verschieden: R. Simon b. Levi (lies: Lakiš) sagt: So wie die Braut den Kopf entblößt hat vor allen Leuten und ihr Gesicht aufgedeckt trägt.

[2] Baraitha aus der Schule R. Ismaels in b. Kethub. 72[a] unten zu Num. 5, 18: Dieses enthält eine Warnung für die Töchter Israels, שלא יצאו בפרוע ראש, daß sie nicht mit entblößtem Haupte ausgehen. Dasselbe in positiver Form in Sifrê Num. 11: Es lehrt die Töchter Israels, שהן מכסות ראשיהם, daß sie ihren Kopf bedecken; vgl. N. Brüll in seinen *Jahrbüchern* VIII 52, 1. Doch gilt dieses, wie der Zusammenhang lehrt, bloß für die Frauen, nicht auch für die Mädchen; bei den Arabern war es anders, denn Wellhausen (*Nachrichten der Gött. Gelehrt. Gesell.* 1893, 448, 3) sagt: Mägde und Huren verhüllen sich nicht, Jungfrauen aber ebensowohl als Frauen, Tertullian, De virg. vel. 17, *Bibl. orient.* I 364. 365. In den Thomasakten XIII (bei Hennecke, *Neutestam. Apokryphen* 485) lesen wir aus Syrien, wo dieselben entstanden sein dürften, von einer anderen Veranlassung zur Verhüllung des Gesichtes. Es heißt da: ‚Als der Vater der Braut am Morgen nach der Hochzeit zu den Brautleuten kam, fand er sie einander gegenübersitzend, das Gesicht der Braut aber fand er unverhüllt und der Bräutigam war sehr heiter. Die Mutter aber kam herzu und sprach zu der Braut: „Warum sitzest du so, Kind, und schämst dich nicht, sondern benimmst dich, als hättest du schon lange mit dem eigenen Manne zusammengelebt?" Und ihr Vater sprach: „Aus großer Liebe zu deinem Manne verhüllst du dich nicht einmal?"' Es handelt sich hier um die Verhüllung der Frau im Hause vor dem eigenen Manne, ähnlich wie in Genes. 24, 65, die andere Gründe hat. Vgl. *ZDMG* 1871 XXV 349. 367.

[3] In b. Nedar. 30[b] heißt es: Männer haben den Kopf bald bedeckt, bald entblößt, Frauen immer bedeckt, Kinder immer bloß. Hier dürfte allerdings die Sitte

eine Frau unbedeckten Hauptes auf der Straße, so hat sie die gute Sitte verletzt und der Gatte hat die Pflicht, sie zu entlassen, ohne ihre Ehepakten zu begleichen (Kethub. vii 6, Toß. Kethub. vii 6); und Numeri rab. 9, 16 bezeichnet es als Brauch der Nichtjüdinnen, barhaupt einherzugehen. Wenn jemand einer Frau auf der Straße den Kopf entblößt, so hat er ihr damit Schimpf angetan und muß ihr dafür 400 Zûz zahlen (Baba kamma viii 6). R. Akiba kam auch in die Lage, ein solches Urteil zu fällen und den Mann trotz des Nachweises, daß dieselbe Frau sich ein anderes Mal selbst den Kopf auf der Straße entblößte, zur Zahlung des Betrages zu zwingen (a. a. O. u. 'Aboth di R. Nathan iii 8ª). Womit sich die Frauen den Kopf bedeckten, wird in diesen Stellen nicht angegeben. Aber in b. Sota 8ᵇ unten sagt R. Meir von der des Ehebruches verdächtigten Frau in Num. 5, 16: Sie hat sich für den Buhlen schöne Tücher auf den Kopf gebreitet,[1] darum nimmt ihr der Priester die כפה vom Kopfe und legt sie ihr unter die Füße. Hiernach trugen die Frauen im 2. Jahrhundert eine כפה. Und daß sie ein unentbehrliches Kleidungsstück war, lehrt die Bestimmung in Kethub. v 8, wonach der Gatte, der seine Frau durch einen dritten verpflegen läßt, verpflichtet ist, ihr Bett, Linnen und Laken, eine כפה für den Kopf, einen Gürtel für die Lenden und Schuhe zu geben. In b. Megilla 27ᵇ erzählt R. Zakkai, daß er es nie verabsäumt habe, den Sabbath mit dem Segensspruche über Wein einzuleiten; seine Großmutter verkaufte einmal die כפה von ihrem Kopfe und brachte Wein zur Einsegnung des Sabbathes. In einer Baraitha in b. Baba kamma 119ª sagt 'Abba Saul: Die Frau darf ohne Wissen ihres Mannes für vier bis fünf Denare Lebensmittel oder Gespinnst verkaufen, um sich eine כפה für ihren Kopf zu machen (vgl. Zabîm iv 1, Kelîm xxviii 5). Das Wort wird oft כיפה geschrieben (s. Kohut, Aruch

---

der in Babylonien wohnenden Juden beschrieben sein, vgl. L. Löw, *Gesamm. Schriften* ii 315.

[1] Toß. Sota iii 5 liest für פירסה לו סודרין נאין anderes: היא פירסה סדין ,sie hat Linnen ausgebreitet'; so hat auch Raši gelesen, aber da paßt nicht die Vergeltung, die genau der Sünde entsprechen soll.

iv 292[b]) und gewöhnlich als Kappe erklärt, von Raši jedoch, offenbar nach alter Überlieferung durch צעיף wiedergegeben, der auch schon in Genes. 24, 65 (s. weiter) als Hülle der Frauen vorkommt. Nach einer Baraitha in b. Ḥullin 138[a] trug der Hohepriester eine כיפה aus Wolle auf dem Kopfe entsprechend der Vorschrift in Exod. 28, 37: Lege das Stirnblech auf eine himmelblaue Schnur; dieses besage, daß der Kopfbund, der auf der Höhe des Kopfes sitzt, und das Stirnblech, das auf der Stirne liegt, nicht eng aneinander liegen, sondern den Zwischenraum die כיפה ausfüllt (vgl. ʿArakhin 3[b]). Hiernach ist diese eine dünne Kopfbedeckung, die auf dem Haare vorne liegt. In jerus. Sabbath v 7[b] 56 wird von ihr gesagt, daß sie bis an die Augenbrauen reicht, was dafür spräche, daß das Haar der Frauen die Stirne bedeckte (s. w.).

Verschieden hievon ist die Verhüllung des ganzen Kopfes samt dem Gesichte, von der der Satz R. Dimis, den er aus Palästina nach Babylonien gebracht hat, spricht (b. ʿErubin 100[b], 'Aboth di R. Nathan 2. Rez. xlii 59[a], Pirkê R. Eliezer xiv), daß nämlich die Frau nach dem von Gott über Eva verhängten Fluche עטופה כאבל wie ein Trauernder eingehüllt gehe. Damit kann aber nur die Verhüllung, wie sie Lev. 13, 45 beim Aussätzigen angibt und gleichlautend Ezech. 24, 17 beim Trauernden, gemeint sein, die auch das Gesicht umfaßt (s. w.). Dieselbe ist für Frauen auch bei syrischen Schriftstellern (de Lagarde, *Materialien* ii 31) vorausgesetzt, die als Grund dessen, daß Gott Eva aus Adams Rippe und nicht aus seinem Kopfe schuf, angeben, damit die Frau demütig, keusch, schamhaft und züchtig sei, das Gesicht verschleiert und den Kopf verhüllt trage.[1] Und von den arabischen Frauen Nordafrikas erzählt Tertullian (De virg. vel. 17), daß sie nicht nur den Kopf, sondern auch das Gesicht ganz bedecken, derart, daß sie nur ein Auge gebrauchen können. Wellhausen (*Arab. Heid.* 196) verweist noch auf die Märtyrin von Nağrân, die ihr Gesicht niemals gezeigt hatte, bis zu dem Tage, wo sie mit entblößtem Haupte auf öffentlichem Markte Zeugnis

[1] Vgl. i Korinth. 14, 34, *Bienenbuch* p. 22, Grünbaum, *Neue Beiträge* 58 ff.

ablegte. Jüdische Quellen sprechen selten von der Verhüllung des Gesichtes. In Genes. rabba 60, 15 wird mit Bezug auf Genes. 24, 65 und 38, 14 bemerkt: Zwei Frauen haben sich mit dem צעיף bedeckt und sind dafür von Gott mit Zwillingen belohnt worden; und in Genes. rabba 85, 7 wird Thamars hoher Grad von Züchtigkeit betont, weil sie sich das Gesicht bedeckte. Es spricht dieses deutlich dafür, daß es nicht allgemein Sitte war, und hiefür ist auf Hieronymus' Erklärung von רדיד = θέριστρον zu Jes. 4, 23 hinzuweisen (vgl. Lagarde, *Semitica* 24 ff.): Theristra, quae nos pallia possumus appellare, quo obvoluta est et Rebecca et hodie quoque Arabiae et Mesopotamiae operiuntur feminae, quae hebraice dicuntur ardidim, graece θέριστρα ab eo, quod in θέρει, hoc est, in aestate et caumate protegant feminarum. Er sagt, daß sich die arabischen und mesopotamischen Frauen seiner Zeit mit diesem Mantel verhüllten, nennt aber die jüdischen Palästinas nicht. Und da er das Kleidungsstück mit צעיף identifiziert, dessen Verwendung er aus der Bibel gekannt hat, bestätigt er mit seiner Bemerkung den Schluß aus dem Midraš, daß die jüdischen Frauen in Palästina ihr Gesicht nicht verhüllten; (vgl. Delitzsch zu Genes. 24, 65 p. 345: θέριστρον ein sommerlicher, leichter Überwurf, welcher den Körper und besonders auch den Kopf verhüllt, der Schleier- oder Kappenmantel, welcher als arabische Frauentracht von Tertullian, De vel. virg. 17 und Hieronymus, Ad Eustochium ep. 22 und anderwärts erwähnt wird, gleicher Art, wie das weite linnene Umschlagtuch, womit sich die syrischen Frauen außerhalb des Hauses verhüllen; . . . Rebekka, ihren Mantel übers Gesicht ziehend, verhüllt sich).[1] Zu bemerken ist noch, daß auch die jüdischen Frauen ihr Haar nur auf der Straße bedeckt trugen,

---

[1] In Sifrê Deut. 305 p. 130ª, b. Kethub. 66ᵇ wird erzählt: R. Joḥanan b. Zakkai sah eine junge Frau unter den Hufen des Pferdes eines Arabers Gerstenkörner auflesen; als sie den Lehrer erblickte, נתעטפה בשערה hüllte sie sich in ihr Haar, stellte sich vor ihn hin und sprach: Rabbi, nimm dich meiner an. Sie kann natürlich nur ihr Gesicht verhüllt haben, wahrscheinlich aus Ehrerbietung gegen den Lehrer (vgl. החלוץ III 88), vor dem auch Jünger nicht unbedeckten Hauptes erscheinen (Kallâ I, b. Kidduš. 33ª, s. weiter). Vgl. noch Susanna 1, 32 in LXX.

im Hause aber unbedeckten Hauptes herumgingen. Denn die Mutter der Hohenpriester aus der Familie Kamḥith schreibt ihr Glück, ihre Söhne in diesem hohen Amte zu sehen, dem Umstande zu, daß die Balken ihres Hauses nie das Haar ihres Kopfes gesehen haben (b. Joma 47[a], jerus. Megilla I 72[d] 64, Levit. rabba 20, 11). Es war somit etwas außergewöhnliches, das andere Frauen nicht taten.

Das Haar trugen die Frauen in Flechten, wie einer der eben angeführten Berichte von der Mutter der Hohenpriester Kamḥith (b. Joma 47[a]) dieselbe von sich sagen läßt: Nie haben die Balken meines Hauses קלעי שערי die Flechten meines Haares gesehen.[1] Von der Frau des R. Akiba erzählt (jerus. Sabbath VI Anf. 7[d], Sota IX 24[c] 6) der zeitgenössische Patriarch Gamaliel II. seiner Frau, daß sie die Flechten ihres Haares verkauft habe, damit ihr Mann studieren könne.[2] In b. Sota 9[a] oben (Toß. Sota III 3, Num. rabba 9, 24) heißt es zu Num. 5, 18 von der Behandlung der des Ehebruches verdächtigten Frau vonseiten des Priesters im Tempel: היא קילעה לו שערה לפיכך כהן סותר את שערה, sie hat sich für den Buhlen das Haar geflochten, darum löst ihr der Priester das Haar (vgl. Sota I 5, b. Sota 8[a]). In b. Berakhoth 61[a], Sabb. 95[a] sagt R. Simon b. Menaßja (nach Genes. rabba 18, 1 Simon b. Joḥai, vgl. Bacher, *Agada d. Tannaiten* II 108, 2): Gott flocht Eva das Haar und führte sie dann dem Adam zu. R. Joḥanan sagt (jer. Synhedr. II 20[a] 72), der König David habe seine Kebsfrauen, denen sein Sohn Absalom beigewohnt hatte (II Sam. 16, 22), sich das Haar flechten und sich schmücken und sie dann zu sich kommen lassen, um seinem bösen Triebe zuzurufen: Du begehrst etwas Verbotenes. In der Mišna Sabb. X 6 sind von R. Eliezer als am Sabbath verbotene Arbeiten

---

[1] Judith 10, 3 erzählt: Sie ordnete die Haare ihres Hauptes, setzte einen Turban darauf; 16, 9: Sie band ihre Haare zusammen, um den Turban aufzusetzen. Die Lesearten διέταξε, διεξένατο und διέξανε vgl. bei Ball in Wace, *Apocrypha* I 326 z. Stelle.

[2] Vgl. Testam. Job 5, 23, wo von Hiobs Frau erzählt wird: τότε λαβὼν ψαλίδα ἦρε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς πάντων ὁρώντων καὶ ἔδωκεν αὐτῇ τρεῖς ἄρτους, ebenso 6, 8; vgl. Kohler in Kohut, *Semitic Studies* 280 und 278, 1, Grünbaum, *Neue Beiträge* 266 ff.

aufgezählt: הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת, Haarflechten, Schminken der Augen und des Gesichtes; und in einer Baraitha b. Sabb. 95ª macht diesbezüglich R. Simon b. Eleazar einen Unterschied, ob die Frau ihr eigenes Haar oder das einer andern flicht (vgl. jer. ʿAboda zara I 40ᵇ 4). In jer. Moëd katan I 80ᵈ 45 (vgl. b. 9ᵇ) ist in einer Baraitha das Haarflechten, Schminken des Gesichtes und der Augen als Schmücken der Frauen bezeichnet; und in Kelim XV 3 nennt R. Jehuda eine eigene Art von Sessel, in den sich Frauen zum Haarflechten hineinsetzen. Sabb. 104ᵇ, Ḥagiga 4ᵇ unten ist eine Frau mit Namen Mirjam, die Haarflechterin genannt, in der man Maria von Magdala wiedergefunden hat. Aber aus all' diesen Stellen erhellt, daß das Haarflechten nur bei wohlhabenden Frauen und bei anderen nur zu besonderen Gelegenheiten vorgekommen sein dürfte, beim Volke dagegen keinesfalls allgemein war. Sagt doch ein syrischer Schriftsteller (bei Lagarde, *Materialien* II 57, Zeile 6ff.) mit Bezug auf Genes. 4, 20ff., daß Naʿamâ die erste war, die sich in Seide kleidete, die Hände aneinanderschlagend tanzte, sich das Haar flocht, Hände und Gesicht rotfärbte und schminkte, wie sie auch das Augenzwinkern und die Fingersprache zuerst anwendete (Grünbaum, *Neue Beiträge* 74). Hier ist, wie in den talmudischen Stellen, das Haarflechten neben das Schminken gestellt, gehörte sonach zum Luxus der Reichen (vgl. Cyprian, *De ḥabitu virginum* 14).

Wenn nun der Priester der des Ehebruches verdächtigten Frau nach Sifrê zu Num. 5, 18 und Num. rabba 9, 24, Toß. Sota III 3 das Haar entblößt und die Flechten auflöst, soll sie, wie es die Entblößung des Kopfes in Gegenwart anderer nach den obigen Darlegungen deutlich macht, einer Frau gleichgestellt werden, die sich vor anderen freiwillig den Kopf entblößt, d. h. einer nicht züchtig sich benehmenden Frau,[1] wie es Sifrê in der Tat als ניול = Erniedrigung bezeichnet. Und so erklärt Hieronymus פתהן יערה in Jes. 3, 17 mit ‚crinem earum

[1] Ebenso haben die Thomasakten Kap. 56 (bei Hennecke, *NT Apokryphen* 503) in der Beschreibung der Qualen, die die Sünder im Jenseits zu erdulden haben: ‚Die aber an den Haaren Hangenden sind die Schamlosen und die sich durchaus nicht scheuen und die barhäuptig in der Welt umhergehen.'

nudabit', er wird ihr Haar entblößen, offenbar, wie Stade (*ZSATW* 1886, vi 336) richtig betont, auf Grund jüdischer Überlieferung, weil er in Palästina die Entblößung des Haares als die einer unzüchtigen Frau gebührende Behandlung kennen lernte.[1] Die Auflösung des Haares in Gegenwart anderer ist ein noch höherer Grad von Unzüchtigkeit. So sagt der Hirt des Hermas ix 8, 5 (Hennecke 279): Da wurden zwölf Weiber gerufen, die sahen sehr schön aus, schwarz waren sie angezogen, aufgeschürzt gingen sie, die Schulter trugen sie entblößt und die Haare aufgelöst; mir schienen diese Weiber wild zu sein. Und in ix 13, 8 heißt es weiter: Nach einiger Zeit wurden sie von den schönen Weibern in schwarzen Gewändern mit entblößten Schultern und aufgelöstem Haare, wie du sie geschaut hast, verführt (vgl. ix 15, 3). Es sind genau dieselben äußeren Merkmale der unzüchtigen Frau, die nach einer Baraitha in Gittin 90[b] es dem Gatten zur Pflicht machen, dieselbe zu entlassen; dem entblößten Kopf entspricht hier das aufgelöste Haar.

Nun finden wir als Strafe der ehebrecherischen Frau nebst der Entblößung des Kopfes auch das Abschneiden des Haares. Simon b. Ṣemaḥ Durân, ein berühmter Rabbiner in Algier in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wurde einmal über die Behandlung einer Frau befragt, die sich trotz Verwarnung seitens der religiösen Behörde unzüchtigen Verkehres schuldig gemacht hatte. Nachdem er zur Überzeugung gelangt war, daß die Frau eine Ehebrecherin war, schreibt er betreffs ihrer Bestrafung folgendes vor (Responsen תשב״ץ iii Nr. 191): Die Frau ist mittels Scheidebriefes von ihrem Manne zu trennen und öffentlich zu züchtigen und ihre Ehepakten sind in der Synagoge zu zerreißen; man verhänge dann über sie den Bann durch 30 Tage, entblöße ihr Haupt und schneide ihr das Haar ab; den Ehebrecher treffe genau dieselbe Strafe (vgl. Stern in Geigers *Wissensch. Ztschr.* 1837, iii 359). Von der ganzen Reihe auffälliger Strafen ist nur die Entlassung der Frau ohne Begleichung ihrer Ehepakten

---

[1] Kittel in Dillmanns *Jesaia*, 6. Auflage, S. 36 sagt auffallenderweise: Das Entblößen der Schläfe gilt aber sonst nicht als Strafe!

im talmudischen Schrifttum begründet. Die Züchtigung ist schon fraglich und bildet den Gegenstand umfassender Kontroversen zwischen den Dezisoren im Mittelalter (vgl. Maimonides הלכות אישות xxi 10 und dazu die Glossen RABDs). Der Bann ist erst in nachtalmudischer Zeit als Strafmittel in solchen Fällen zur Anwendung gelangt; R. Simon Durân setzt jedoch beide Strafen als unbestritten, weil eingebürgert voraus und begründet diesen Teil seiner Verfügung gar nicht. Für das Haarschneiden verweist er auf Pirkê di R. Eliezer Kap. 14, wo unter den zehn Flüchen, die Gott als Strafe über Eva ausgesprochen hat, auch שמגדלת שער כלילית ומגלחתו מזנות steht,[1] daß sie — und alle Frauen — ihr Haar wachsen lassen müssen, wie die Lilith, und es nur schneiden dürfen im Falle des Ehebruches.[2] Es ist als selbstverständlich anzunehmen, daß die Pirkê, auf die R. Simon Durân sich beruft, einen zur Zeit ihres Verfassers bei den Juden bestehenden Brauch, einer Ehebrecherin das Haar abzuschneiden, wiedergeben; denn aus Talmud und Midraš ist meines Wissens nichts Ähnliches bekannt. Es wäre nun geradezu auffällig, daß die nachtalmudische Zeit, der die Pirkê zugewiesen werden und aus der von den Leitern der großen Lehrhäuser in Sura und Pumbaditha im alten Babylonien eine so große Anzahl eherechtlicher Gutachten verschie-

[1] In den alten Ausgaben der Pirkê lautet die Stelle ganz verschieden: וראשה מכוסה כאבל ואינה מגלחת אותו אלא מזנות, die Frau muß ihren Kopf bedeckt haben, wie ein Trauernder und sie schneidet ihn bloß im Falle des Ehebruches. Es fehlt das von R. Simon Durân angeführte מגדלת שער כלילית, das wir in gleichem Zusammenhange in einer Baraitha in b. ʿErubin 100^b finden. Aber מגלחת אותו in den Ausgaben setzt die voraufgegangene Erwähnung von שער voraus, wie das einschränkende אלא das Verbot des Haarschneidens, sodaß der jetzt fehlende Teil im ursprünglichen Wortlaute der Pirkê gestanden haben muß. Ist es ja an sich kaum wahrscheinlich, daß R. Simon aus dem Gedächtnis angeführt und unzusammengehörige Teile frei zusammengesetzt habe, da es sich um einen Beleg für eine Verfügung von Wichtigkeit handelte. Vgl. Naḥmani, תורת האדם 64^a.

[2] Grünbaum in *ZDMG* 1877 xxxi 250 erklärt מגדלת שער כלילית in ʿErub. 100^b nicht als Wachsenlassen des Frauenhaares, sondern als Flechten, die kunstvolle Anordnung und den Schmuck überhaupt; denn die Lilith wird auch als ein schöngeputztes Weib mit schöngepflegten Haaren vorgestellt. Aber worin besteht dann der Fluch für die Frau? Und haben alle Frauen aus dem Volke sich das Haar geflochten?

densten Inhaltes erhalten sind, nicht sollte zu mindesten eine Spur dieses eigentümlichen Brauches bewahrt haben.

Und in der Tat hat die Sammlung der gaonäischen Responsen (שערי צדק p. 25 Nr. 13) folgendes: וששאלתם בר ישראל שנתפס עם שפחתו לשום זנות מה דין יש עליו. כך הוא הדין שמוציאין אותה ממנו ומוכרין אותה ומפזרין דמיה לעניי ישראל ומלקין אותו ומנדין אותו שלשים יום. ‚Ihr fraget, was mit einem Juden zu geschehen habe, der im unzüchtigen Umgang mit seiner Sklavin betroffen wird? Man nimmt ihm die Sklavin weg, verkauft sie und verteilt den Erlös unter jüdische Arme; den Herrn züchtigt man, schneidet ihm das Haar ab und belegt ihn 30 Tage mit dem Bann‘. Ist auch der Urheber dieses kurzen Gutachtens nicht erhalten, so ist es kaum zweifelhaft, daß er eines der Schulhäupter der beiden Lehrhäuser in Babylonien (800—1000)[1] war. Er verhängt nun über den unzüchtigen Mann genau dieselben Strafen, wie einige Jahrhunderte später Simon Durân in Algier über die Ehebrecherin und den Ehebrecher. Hieraus aber folgt, daß R. Simon, wenn er auch für seine uns auffallende Verfügung keine Gesetzesquelle nennt, nur ein sicher seit dem 9. oder 10. Jahrhundert eingeführtes Gesetz anwendet. Dafür spricht die Tatsache, daß er das Urteil nicht nur an eine auswärtige Gemeinde schickt, in der vielleicht niemand Gegengründe geltend zu machen verstand, sondern dasselbe auch, wie es die Glosse seines Sohnes zu der behandelten Entscheidung meldet, in seiner eigenen Gemeinde vollstrecken läßt, in der es an Gesetzeskundigen nicht gefehlt hat. Er ließ einer Ehebrecherin das Haar abschneiden, übergab dieses dem Synagogendiener, der es auf einer Stange durch alle Häuser und Höfe der Stadt trug, und tat die Frau in den Bann. Ohne ältere, anerkannte Stütze, wie sie das gaonäische Responsum darstellt, und ohne festen, eingebürgerten Brauch wäre dieses Vorgehen einfach undenkbar.[2]

---

[1] In der Sammlung gaonäischer Responsen הלכות פסוקות מן הגאונים ed. MÜLLER p. 53 Nr. 94 ist Natronai als Urheber des Bescheides genannt, der von 857 bis 867 Schulhaupt in Sura in Babylonien war.

[2] Auffallend ist es freilich, daß er die Entscheidung des Gaon nicht gekannt hat, während sie von Ahron ha-Kohen aus Lunel in seinem אורחות חיים (ed. Berlin II

Was diese Behandlung des Haares im Falle des Ehebruches sowohl beim Manne, als auch bei der Frau betrifft, so ist ihr Zweck nach den obigen Ausführungen deutlich zu erkennen. Schon das Entblößen des Haares bei der des Ehebruches bloß verdächtigten Frau und die Auflösung ihrer Haarflechten sollte sie auf jene Stufe hinabdrücken, auf welche sie sich durch ihr verdächtiges Gebaren selbst gestellt hat. Wie die Lehrer der Mišna die Behandlung dieser Frau verstanden haben, erhellt aus einer Einzelheit in der Beschreibung des ganzen Vorgehens in der Mišna Sota I 4, für welche in der betreffenden Vorschrift der Bibel keinerlei Andeutung vorhanden ist. Es heißt da: ‚Man führt die Frau hinauf in die Tore des Tempels, die am Eingange des Nikanortores sind, und der Priester erfaßt ihre Kleider; macht er hierbei einen Riß, so tut es nichts, und reißt er sie ganz durch, so tut es auch nichts; dann entblößt er ihre Brust und löst ihr das Haar auf.‘ Das absichtliche Entblößen des Oberkörpers der Frau vonseiten des Priesters in Gegenwart anderer kennzeichnet die Absicht des ganzen Verfahrens; denn nach der Baraitha in b. Gittin 90ᵃ, Toß. Sota V 9: ‚Wer seine Frau auf die Gasse gehen sieht mit entblößtem Kopfe und mit von beiden Seiten durchgerissenen Kleidern, hat nach der Thora die Pflicht, sie zu entlassen,‘[1] sind solche Kleider Beweise der Unzucht und bilden die Tracht der unzüchtigen Frauen. Mägde und Dirnen, sagt Wellhausen von den Arabern (*Nachricht. d. Gött. gel. Ges.* 1893, 448, 3), verhüllen sich nicht. Solchen also wurde die des Ehebruches verdächtigte Frau ähnlich gemacht.[2] Da die jüdischen Frauen ihr Haar nie

---

110 § 9; vgl. Josef Karo zu Tûr, 'Eben ha-'Ezer § 16), das nach 1295 verfaßt wurde, als gaonäisch im Wortlaute angeführt wird. Aber viele solche Entscheidungen blieben in manchen Gegenden, wie eigentlich ganz natürlich, lange unbekannt.

[1] In dieser Reihe ist auch das Spinnen auf der Straße genannt, vgl. darüber Berliner-Hoffmanns *Magazin f. d. Wissen. d. Jud.* XX 204; zu den anderen Punkten s. jerus. Sota I 16ᵇ 41: תני משום בית שמאי, אין לי אלא היוצאת משום ערוה, מנין היוצאת וראשה פרוע וצדדיה מפורמין חרועותיה חלוצות, תלמוד לומר כי מצא בה ערות דבר, wo dazu noch die entblößten Arme gekommen sind. Vgl. den Hirt des Hermas IX 8, 5 oben S. 101.

[2] In solcher Verfassung darf ein Mann nicht in die Nähe der Frau kommen; b. Synhedr. 109ᵇ. 110ᵃ führt nämlich ein Agadist aus, daß die Frau des 'Ôn b. Peleth in Num. 16, 1 ihren Mann zu Hause trunken machte, damit er an der Verschwörung

schnitten (ʿErub. 100[b], Pirkê di R. Eliezer K. 14, oben S. 102),[1] selbst in Fällen, wo das Gesetz es forderte, wie bei der Erfüllung des Naziräergelübdes und nach der Reinigung vom Aussatze,[2] war das

---

Koraḥs nicht teilnehmen könne. Dann setzte sie sich in die Türe ihres Hauses und löste ihr Haar auf, so daß jeder, der sich nach ihrem vermißten Manne erkundigen wollte und sie in dieser Verfassung sah, umkehrte. Vgl. hiezu die Parallele bei Wellhausen, *Arab. Heidentum* 195 ff., 199.

[1] Diese Stellen bestätigen die auf Jerem. 7, 29 gegründete Annahme (Benzinger in Herzog-Hauck, *RE* vii 277, Nowack, *Archäologie* i 134), daß die Frauen der biblischen Zeit ihr Haar niemals schnitten und das Frauenhaar, wie das vom Scheermesser unberührte Haar des Naziräers als נזר bezeichnet wurde (vgl. ʿArakh. 7[ab]).

[2] Lev. 13, 45 schreibt dem Aussätzigen das Zerreißen der Kleider und das Entblößen des Kopfes vor, nach der Heilung des Aussatzes fordert Lev. 14, 8 das Schneiden des Haares am ganzen Körper. Das erste verbietet der Frau die Mišna Sota iii 8, das zweite Toß. Sota ii 9: האיש נעטף ומספר ואין האשה נעטפת ומספרת, wo freilich der Ausdruck נעטף schwer verständlich ist; doch hat ihn Maimonides (טומאת צרעת x 8) richtig als identisch mit ועל שפם יעטה in Lev. 13, 45 erklärt, vgl. den Kommentar D. Pardos zur Toßiftastelle. Nach Num. 6, 9 muß ein Naziräer im Falle einer Verunreinigung an einem Leichnam und laut 6, 18 nach Ablauf des Gelübdes sich das Haar schneiden. Da Naziräerinnen tatsächlich vorkamen, — so war nach der Mišna Nazir iii 6 die Königin Helena, nach vi 11 Mirjam aus Palmyra, nach Josephus (*Bellum* ii 15 1) Berenike, die Schwester des Königs Agrippa ii Naziräerin, — mußte die Frage, ob solche Frauen ihr Haar zu schneiden haben, erörtert und entschieden worden sein. Josephus, der zur Begründung des Aufenthaltes von Berenike in Jerusalem das Gelübde erklärt und dabei das Haarschneiden hervorhebt, läßt erkennen, daß dieses tatsächlich vorgenommen wurde. Das Gleiche setzen die Bestimmungen der Mišna voraus, da sie nirgends Ausnahmen für die Naziräerinnen erwähnen, wiewohl sie von diesen neben den Männern handeln. Und auch in Sota iii 7, wo die Unterschiede zwischen Männern und Frauen in religionsgesetzlicher Hinsicht aufgezählt sind, steht das Haarschneiden nicht. Nur der besondere Fall, wenn ein Kind das Naziräergelübde des verstorbenen Vaters auf sich nimmt, kennt die Bestimmung, daß die Frau sich das Haar nicht abschneidet. Hiezu bemerkt R. Johanan (b. Nazir 30[a]), es sei der Grund dieser Ausnahme nicht bekannt; in Wahrheit aber sollte jede nicht unerläßliche Erfüllung des Nazirats einer Frau verhindert werden, wie jerus. Nazir iv 53[c] 5 ausdrücklich bemerkt: das Gelübde soll vom Gatten aus Rücksicht auf ihr Haar aufgehoben werden. Dieses Streben als Grundsatz ergibt sich aus Nazir iv 4, wo das Recht des Gatten, das Gelübde seiner Frau aufzuheben, erörtert wird. Es steht ihm zu bis zur Darbringung der in Num. 6, 14 vorgeschriebenen Opfer, nach der Meinung R. Akibas bis zur Schlachtung derselben, nach der anderer bis zur Blutsprengung; aber diese Begrenzung der Zeit gilt nur für das Opfer nach Ablauf des Gelübdes, dagegen kann der Mann beim

Abschneiden desselben im Falle des Ehebruches eine entehrende Strafe; es gehörte nach dem Zusammenhange offenbar zu den äußeren Merkmalen der Buhldirnen, wie bei den Griechen (Hesych. s. v. σκαφίον bei Dillmann zu Lev. 19, 27). Als Strafe der Ehebrecherinnen hatten es in der Tat die Germanen (Tacitus, *Germania* 19) und die Inder (Schrader, *Reallex. d. indogerm. Altertumsk.* 318); und, was für unseren Fall von entscheidender Bedeutung ist, bei den Arabern wird der unzüchtigen Frau das Haupthaar rasiert und sie wird in diesem Zustande in den Straßen umhergeführt (Goldziher, *Muham. Stud.* I 185, 4; vgl. I Korinth. 11, 6). Die Bibel selbst scheint das Abschneiden des Haares in dieser Anwendung nicht zu kennen, da es in Ezech. 16, 39; 23, 46, wo die Bestrafung der Ehebrecherinnen genau und ausführlich geschildert wird und in Übereinstimmung mit Hosea 2, 5 die öffentliche Entehrung als die hervorstechendste Strafe an die Spitze gestellt ist, nicht erwähnt wird.

Da ist nun auf einen von den Bibelauslegern nicht beachteten Zusammenhang zwischen der Kennzeichnung der Sklavin und der Buhlerin einerseits und zwischen diesen beiden und der Trauernden andererseits hinsichtlich der äußeren Merkmale hinzuweisen. Wenn eine Freie zur Sklavin erniedrigt und zu der niedrigsten Arbeit, dem ständigen Drehen der Handmühle (Exod. 11, 5, Judic. 16, 21) verwendet wird, so werden an ihr vorher ganz bestimmte Handlungen zur Kennzeichnung ihrer neuen Stellung vorgenommen, die Jesaia 47, 2

Opfer im Falle der ungewollten Störung des Gelübdes dieses aufheben, denn er kann sagen: Ich will kein durch das Haarschneiden verunstaltetes Weib. Rabbi meint sogar, er könne das Gelübde auch noch beim letzten Opfer aufheben, denn er kann sagen: Ich will kein geschorenes Weib. Die früher erwähnte Entstellung ist trotz der Erklärung im Talmud auf das Haarschneiden und nicht auf den fehlenden Wein zu beziehen (vgl. Toßafoth zu b. Nazir 28ª s. v. בנמה). Das zeigt auch die Erklärung in Sifrê Deut. § 212, b. Jebam. 48ª zu der Vorschrift in Deut. 21, 12: die Gefangene, die sich ein Israelit aus dem Kriege heimbringt, schneide ihr Haupthaar: R. Akiba sagt: Sowie beim Kopfe ניול = Verunstaltung gemeint ist, muß auch bei den Nägeln Verunstaltung gemeint sein. Eine solche soll bei einer Frau, die sich das Gelübde der Naziräerin auferlegt hat, durch die Aufhebung desselben verhindert werden. Auch nach dem Karäer Jehuda hadassi in אשכול הכופר 281 ist Deut. 21, 12 eine Verunstaltung.

anschaulich schildert: Sie verläßt das Bett oder den Stuhl und setzt sich auf die Erde, sie bekommt die Handmühle,[1] dann גלי צמתך חשפי שובל גלי שוק עברי נהרות, תגל ערותך גם תראה חרפתך, der Schleier, das Zeichen der Freien wird ihr abgenommen, damit sie einer Sklavin oder Buhlerin gleiche (vgl. WELLHAUSEN, *Nachricht. d. Gött. Gel. Ges.* 1893, 448, 3, oben S. 104), hierauf wird sie bis zur Nacktheit entkleidet, indem sie, wie der Prophet gerade hierbei länger verweilend die einzelnen Handlungen aufzählt, erst den untern, die Freie kennzeichnenden langen Teil ihres Gewandes hebt, dann den Schenkel entblößt, als ob sie einen Fluß durchwaten sollte, schließlich sich ganz entblößen muß, daß ihre Scham jedermann sichtbar wird. Das gleiche widerfuhr, wie besonders SCHWALLY (*Das Leben nach dem Tode* 14 ff.) mit Nachdruck hervorgehoben hat, dem zum Sklaven gemachten Gefangenen nach Jes. 20, 4: כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת, (vgl. II Sam. 10, 4). Und so erzählt ein Agadist (Peßikta rab. XXVIII 135a) in seiner Ausmalung der Entführung der Israeliten in die babylonische Gefangenschaft: Alle Prinzen Judas waren in eiserne Ketten geschlagen und gingen nackt einher am Ufer des Euphrat. Daß der Ehebrecherin genau das gleiche geschah, zeigt die Schilderung des bei ihr befolgten Gerichtsverfahrens in Hosea 2, 5: פן אפשיטנה ערומה והצגתיה כיום הולדה, 2, 12: אני אגלה את נבלותה, Ezech. 16, 37: וגליתי ערותך אלהם וראו את כל ערותך, 16, 39. 40: והפשיטו אותך בגדיך ולקחו כלי תפארתך והניחוך עירום ועריה והעלו עליך קהל ורגמו אותך באבן, 23, 10: המה גלו ערותה בניה ובנותיה לקחו ואותה בחרב הרגו ותהי שם לנשים ושפוטים עשו בה, 23, 26: והפשיטו את בגדיך ולקחו כלי תפארתך, Nahum 3, 4: ... מרוב זנוני זונה וגליתי שוליך על פניך והראיתי גוים מערך וממלכות קלונך, Jerem. 13, 26: וגם אני חשפתי שוליך על פניך ונראה קלונך נאופיך ומצהלותיך זמת זנותך, (vgl. 13, 22). Und daß sich Trauernde ganz entkleideten, zeigt die Aufforderung des

---

[1] Im Midraš Threni rabba zu בחורים טחון נשאו in Threni 5, 13 wird ausgeführt, daß Nebukadneṣar den in die Gefangenschaft geführten Jünglingen Mühlsteine aufladen ließ. Man wäre geneigt, hierin bloß die Ausmalung des im Bibelworte Gemeldeten zu sehen, wenn nicht die Redensart im Munde R. Joḥanans (b. Kidduš. 29b) רחיים בצוארו zur Bezeichnung eines Sklaven für die Tatsächlichkeit eines solchen Vorganges spräche. Das Mahlen auf der Handmühle war bei den Arabern für Männer schimpflich, s. G. JACOB, *Altarab. Beduinenleben* 88, vgl. dazu Judic. 16, 21.

Propheten Jesaia (32, 11) an die stolzen Jerusalemerinnen:[1] פשוטה ועורה וחגורה על חלצים, und Micha 1, 8 von Männern.[2] Es gleichen sonach Sklavin, Buhlerin und Trauernde einander hinsichtlich der völligen Entkleidung. Wir werden hiernach einen Brauch, den wir bei der Sklavin und der Trauernden finden, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch bei der Ehebrecherin annehmen dürfen. Nun erfahren wir aus Micha 1, 16, wo der Prophet einer Stadt zuruft: קרחי וגזי על בני תענוגיך הרחיבי קרחתך כנשר, (vgl. Halévy in *Revue Sémitique* 1904, 108), daß sich Frauen als Zeichen der Trauer das Haar schnitten und eine Glatze schoren; ebenso aus Jerem. 7, 29: גזי נזרך והשליכי ושאי על שפיים קינה, wo sich die Aufforderung an Jerusalem richtet, daß es sich, wie eine Frau, das unberührte Haar schneide und eine Trauerklage anstimme. Und Josephus (*Antiquit.* iv 8, 23) gibt als Erklärung von Deut. 21, 12: der Herr darf die Gefangene nicht eher berühren, als sie ihr Haar geschoren, ein Trauerkleid angelegt und ihre Verwandten und Freunde, die im Kriege umgekommen sind, beklagt hat, und erst, nachdem sie dem Schmerze genüge getan, soll sie dem Mahle und der Hochzeit sich zuwenden. Er kannte also noch das Haarschneiden als Trauerbrauch. In den Thomasakten Kap. 114 (Hennecke, *NT Apokr.* 525) heißt es: Als er aber weggegangen war, fand er seine Frau mit geschorenem Haar und mit durchgerissenem

---

[1] Und wie bei der Trauernden hier als einziges Kleidungsstück der Gürtel, sonst der שק erscheint (Schwally, *Leben nach dem Tode* 12 ff.), so finden wir bei der Buhlerin einen צלצול, der nur ihre Scham bedeckt. So in Midraš 'Esther zu 1, 11, § 13, wo Rab von der Königin Wašti sagt, daß, als der König sie auffordern ließ, beim Gastmahle nackt zu erscheinen, ביקשה ליכנס בצלצול כזונה sie bat, wenigstens mit einem Gürtel, wie eine Buhlerin, angetan erscheinen zu dürfen. In b. Sota 9[a] sagt R. Meir von der des Ehebruchs verdächtigten Frau: היא חגרה לו בצלצול לפיכך כהן מביא חבל מצרי וקושר לה למעלה מדדיה, ‚sie hat sich für den Buhlen einen Gürtel umgebunden, darum bringt der Priester einen ägyptischen Strick und bindet ihr ihn über den Brüsten um', (Toß. Sota iii 4 unrichtig בציצין). In Sabbath 62[b] heißt es von den in Jes. 3, 24 geschilderten unzüchtigen Töchtern Jerusalems: ותחת חגורה נקפה, מקום שהיו חגורות בצלצול נעשה נקפים נקפים, ‚an der Stelle, wo sie sich mit den Gürteln gürteten, werden Wunden entstehen'.

[2] Ebenso bei den Arabern: Wellhausen, *Arab. Heidentum* 177; vgl. Meissner, *Neuarab. Gesch. aus dem Iraq*, S. 21, Nr. 14.

Gewand. Und so hielten es auch die Araber, daß die Frauen bei einem Todesfalle ihr Haar schneiden (Krehl, *Religion d. Araber* 33, Goldziher, *Muham. Stud.* I 248, Wellhausen, *Arab. Heid.* 181 ff.). Als dieser Brauch später den Juden anstößig ward, trat als Abschwächung die Entblößung des Haares an seine Stelle; so erzählt Hieronymus zu Jerem. 9, 17 aus Palästina, daß es bei den Juden noch zu seiner Zeit üblich war, Klageweiber zu verwenden, die mit entblößtem Haar und nackter Brust jedermann zur Trauer aufforderten,[1] (vgl. b. Jebam. 116[b], Nedar. 50[b], Peßikta rab. XXVI 131[b]). Daß die Israeliten den Kriegsgefangenen und Sklaven das Haar schnitten, ist in der Bibel nur aus der unklaren Stelle in Deut. 21, 12 mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ersehen. Dagegen ist bei den Arabern die Stirnlocke das Zeichen des Freien, sie wird dem Kriegsgefangenen abgeschnitten und der Sklave hat seine Glatze auf der Stirne[2] (Wellhausen 198, Goldziher I 250, Perles in *Grätz' Monatsschrift* 1893, XXXVII 366).[3] Wir werden hiernach mit hoher Wahrscheinlichkeit

---

[1] Wetzstein ('Syr. Dreschtafel' in *Ztschr. f. Ethnographie* V 1873, 294 ff., Grüneisen, *Ahnenkultus* 95) sagt, daß die syrischen Frauen und Mädchen, die für gewöhnlich tief verschleiert gehen, in der Trauer ihr Haupt entblößen. Ähnliches erzählt Lane (*Sitten und Gebräuche* III 164 ff.) von Fellachenfrauen aus Ägypten. Es entspricht dieses genau dem Brauche der Römer nach Plutarch (Qu. Rom. 14, Grüneisen 96), daß bei den Leichenbegängnissen in Rom die Söhne sich das Haupt verhüllten, die Töchter aber barhäuptig mit aufgelöstem Haar hinter der Leiche einherschritten. In Semaḥ. VIII lesen wir: Man löst jungen Mädchen, die gestorben sind, das Haar auf und entblößt das Gesicht junger Leute. Aus einer Baraitha in b. Moëd. kat. 27[a] wissen wir, daß man im allgemeinen das Gesicht des Toten bedeckte; ebenso wird man die Frauen mit geordnetem Haar zu Grabe getragen haben. Um die Trauer um so jung Verstorbene zu steigern, löste man den Mädchen das Haar, denn der Anblick aufgelösten Haares erweckte Trauer.

[2] Lane, *Arabian society in the middle ages* 216 ff. (bei Jacob, *Altarab. Beduinenleben* 2. Aufl. 137) erzählt, daß bei der Belagerung Kairos durch die Franken im Jahre 1168 der letzte fatimidische Khalife el-ʿAdid den Sultan von Syrien Nur-eddin um Hilfe bat und mit den Briefen das Haar seiner Frauen schickte, um damit deren Unterwerfung und die seine auszudrücken. Vgl. Sibyll. III 356—359.

[3] Auch das S. 108, Note 1 erwähnte Umbinden eines Strickes statt eines Gürtels bei der des Ehebruches verdächtigten Frau (Sota I 4; in Sifrê zuta in Jalkut zu Num. 5, § 708 sagt R. Eliezer: Der Priester bindet ihr zwei Gürtel um, einen über den Brüsten, den anderen unter denselben,) findet sich im Falle der Trauer in

annehmen dürfen, daß das Abschneiden des Haares der Frauen, das sich als Trauerzeichen bei den Israeliten der biblischen Zeit und noch bei den Juden zu der des Josephus findet und erst später von den Rabbinen beseitigt wurde, auch als Strafe der Ehebrecherin angewendet ward und in der talmudischen Literatur nur deshalb nicht vorkommt, weil es mit Absicht gänzlich ausgeschaltet wurde. Andererseits jedoch ist die Tatsache, daß nur Schriften der gaonäischen Zeit, als die Araber ganz Vorderasien, besonders aber Palästina und Babylonien beherrschten und sie mit ihrer Kultur beeinflußten und ihr Brauch, Ehebrechern das Haar zu schneiden, auch den Juden bekannt werden mußte, denselben als bei den Juden geltend anführen, ein zu gewichtiger Beweis, als daß die späte Entlehnung von den Arabern in Abrede gestellt werden könnte. Dieselbe dürfte in diesem Falle den Gesetzeslehren um so weniger bedenklich erschienen sein, als sich die Grundlage der im Abschneiden des Haares ausgedrückten Entehrung in der Behandlung der des Ehebruches verdächtigten Frau, dem Entblößen und Auflösen ihres Haares, in der talmudischen Literatur erhalten hatte. Freilich das Vorkommen der gleichen Strafe im Gesetze Hammurabis spricht wieder zu deutlich für das Alter derselben auch bei den Israeliten, als daß ihre Nichterwähnung in der älteren Literatur allein für ihr Nichtvorhandensein entscheiden dürfte. Nur die Annahme, daß die Todesstrafe auf Ehebruch im jüdischen Gesetze jede andere Entehrung der Ehebrecherin ausschloß, könnte hiefür als weiterer Beweis angeführt werden.

II. Arabischer Einfluß auf das jüdische Familienrecht.

Ehe die weiteren, unsere Untersuchung betreffenden Fragen, die sich aus dem Gutachten des unbekannten Gaons über die Bestrafung mit Schneiden des Haares ergeben, behandelt werden, ist die auffallende Tatsache zu beleuchten, daß der eheliche Umgang

---

II Makkab. 3, 19. Die Baraitha in b. Sota 8[b] meint, es geschah dieses bei der Frau, damit ihr die Kleider nicht vom Leibe fallen; doch mag es in Wahrheit zur Darstellung der Frau als Buhlerin gehört haben.

des Herrn mit seiner Sklavin ebenso streng bestraft wurde, wie Ehebruch, obgleich derselbe in der Schwere des Vergehens damit eigentlich gar nicht zusammengestellt werden kann. Es erweckt dieses den Anschein, als ob die Strafe des Haarschneidens auch bei anderen, geringeren, nur gegen gute Sitte und Anstand verstoßenden Verfehlungen angewendet worden sei, was die obigen Aufstellungen über die Bedeutung des Haarschneidens als Strafe zu erschüttern geeignet wäre. Denn im Orient galten die Sklavinnen auch nach talmudischen Nachrichten für zügellos und unzüchtig ('Aboth II 7 מרבה שפחות מרבה זמה, je mehr Sklavinnen, um so mehr Unzucht; Mekhiltha zu Exod. 21, 4 p. 76[a]: der Herr gibt seinem jüdischen Knechte eine Sklavin zur Frau, sie muß aber ihm allein gehören und darf nicht jedermann zugänglich sein, Toß. Horaj. II 11), so daß der Umgang mit ihnen wohl als unsittlich und unzüchtig gegolten haben, aber nicht dem Ehebruch gleichgestellt sein konnte. Ein flüchtiger Blick auf die Bestimmungen über die Stellung der Sklavin in der späteren jüdischen Gesetzgebung bestätigt dieses deutlich. So heißt es in Mekhiltha (a. a. O., Kidduš. III 12, Gittin IV 5), daß ein freigeborener Israelit sich mit einer Sklavin ehelich nicht verbinden kann, da bei ihr der Begriff der Ehe nicht anwendbar ist, wie genau das gleiche nach denselben Stellen für eine freie Nichtjüdin gilt. Es kann sonach nur außerehelichen Verkehr mit einer Sklavin geben und die Kinder, die demselben entspringen, ebenso wie dem mit einer freien Nichtjüdin, sind Sklaven. Solcher Umgang muß trotzdem öfter vorgekommen sein.[1] Denn Jebam. II 5 bestimmt betreffs der Leviratsehe: Jede Art von Bruder verpflichtet die Wittwe des kinderlos verstorbenen Mannes zur Leviratsehe und gilt als Bruder in jeder Hinsicht, ausgenommen der Sohn einer Sklavin oder Nichtjüdin. Zur Vorschrift in Lev. 21, 2, daß der Priester sich nur an dem Leichenbegängnisse seiner nächsten Blutsverwandten beteiligen dürfe,

---

[1] Aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bestätigt dieses die unter dem Namen Menanders erhaltene Spruchsammlung (bei Land, *Anecdota Syr.* I 71, Zeile 5 ff., vgl. *ZATW* 1895 XV 234): ‚Wer sich mit seiner Dienstmagd vergeht, wird Gottes Strafe nicht entrinnen.‘ Vgl. Sirach 41, 21.

heißt es in Semaḥ. IV 17: Als Verwandte gelten auch solche, die wegen ihrer Abkunft zum Priesterdienste untauglich sind, ausgenommen solche von einer Sklavin oder Nichtjüdin. In zivilrechtlicher Hinsicht sagt R. Josê, der Galiläer: Wenn jemand zu seiner Sklavin sagt: du bist frei, aber dein Sohn bleibt Sklave, so erhält dieser die Rechtsstellung seiner Mutter; andere Lehrer meinen, die Worte des Herren seien auszuführen (b. Kidduš. 69[a]). Wenn jemand eine Sklavin kauft und sie bei ihm schwanger wird, so darf das Kind, ein Sklave, selbst am Sabbath beschnitten werden (b. Sabbath 135[b]). Alle diese Bestimmungen, selbst als akademisch aufgefaßt, zeigen, daß solche Verbindungen mit Sklavinnen vorkamen, ohne daß irgendwie ein Verbot derselben ausgesprochen wäre. Aber im Jebam. II 8 lesen wir: Wer des Umganges mit seiner Sklavin verdächtigt wird, soll dieselbe auch nach ihrer Freilassung nicht ehelichen. Hier klingt die Mißbilligung solcher Beziehungen deutlich durch, ohne aber als strafbare Handlung gekennzeichnet zu sein, und das Hauptgewicht wird auf die Unzulässigkeit einer spätern Ehe gelegt; ebenso bei dem gleichen Verhältnisse zu einer freien Nichtjüdin, die dann Jüdin wird. Und auch solche Beziehungen dürften vorgekommen sein, denn R. Joḥanan (b. Gittin 40[a] oben) trägt den Satz R. Meirs vor: Wenn jemand seine Sklavin mittels Urkunde sich verlobt, ist sie verlobt; andere Lehrer verneinen dieses (vgl. Ašeri zu Jebam. II § 3). Ausdrücklich verboten wird der Umgang mit der Sklavin in einem Satze des Amoräers R. Dimi (b. Synhedr. 82[a]), den er aus Palästina nach Babylonien brachte: ‚Die Hasmonäerbehörde hat verfügt: Wer mit einer Nichtjüdin Umgang pflegt, übertritt das Verbot des Umganges mit einer Menstruierenden, Sklavin, Nichtjüdin und Ehefrau.‘ Als R. 'Abin aus Palästina nach Babylonien kam, trug er denselben Satz anders vor: Er übertritt das Verbot des Umganges mit einer Menstruierenden, Sklavin, Nichtjüdin und Buhlerin.[1] In beiden Formen

[1] Da eines der Verbote auf eine Ehefrau sich bezieht, muß die ganze Bestimmung von einer verheirateten Nichtjüdin sprechen und für eine ledige bleiben nur drei Verbote in Geltung. In der zweiten Überlieferung hat das letzte Verbot nur auf einen Priester Anwendung, vgl. Toßafoth b. Synhedr. 82[a] z. Stelle.

der Meldung wird das Verbot, mit einer Sklavin ehelichen Verkehr zu pflegen, auf die Zeit der Hasmonäer, das 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. zurückgeführt. Doch gehören die Referenten dem Anfange des 4. Jahrh. n. Chr. an, und wenn auch ihre sonstigen geschichtlichen Sätze auf den in solchen Fragen gut unterrichteten R. Joḥanan zurückgehen, so sprechen mehrere Erwägungen gegen das angegebene Alter des fraglichen Verbotes; und die Meldung dürfte nur die Zeit ihrer Urheber widerspiegeln, da sich damals auch andere Lehrer Palästinas gegen den ehelichen Umgang mit Sklavinnen aussprachen. Während nämlich eine alte, unzweifelhaft zuverlässige Nachricht aus der Zeit der Zeloten um 67 n. Chr. die Verfügung enthält (Synhedr. ɪx 6, Sifrê Num. 131): הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, wer mit einer Nichtjüdin ehelichen Umgang pflegt, den töten die Zeloten,[1] und eine andere Stelle erklärt (Sifrê Deuter. 171, jerus. Megilla ɪv 75[c] 30, b. 25[a], Targum Jonathan zu Lev. 18, 21), der aus solcher Vereinigung stammende Sohn, der ja als Sohn der Heidin dem Götzendienste verfällt, sei als ein dem Moloch dargebrachtes Opfer anzusehen, findet sich in der gleichen Zeit der Tannaiten (1—200) von der Sklavin nichts Ahnliches. Denn der Sohn der Sklavin eines Juden ist Eigentum seines Vaters und Herrn und verfällt nicht dem Heidentum, solange sein Vater ihn nicht an Heiden verkauft. Es ist somit im talmudischen Schrifttum nicht begründet, daß das Responsum des Gaons den unzüchtigen Umgang des Herrn mit seiner Sklavin so strenge ahndet, und es müssen dieses nur die Umstände seiner Zeit gefordert haben.

Ein Agadist des 4. Jahrhunderts, R. Levi (Lev. rabba 9, 5; 25, 8) tadelt den ehelichen Verkehr mit der Sklavin in sehr scharfen Worten, indem er Proverb. 14, 9 deutend sagt: Hierunter sind die Leute zu verstehen, die den Umgang mit ihren Sklavinnen für erlaubt halten; Gott wird sie dereinst an den Scheiteln ihrer Köpfe aufhängen.[2] Die

---

[1] Vgl. das Gespräch Josefs mit der Frau des Potiphar über diesen Umgang in Tanḥuma וישב 8 und b. Sota 7[a].

[2] Die eigentümliche Strafe in der Hölle hat eine interessante Parallele in den Thomasakten Kap. 56 (s. oben S. 100, 1), wo die Leiden der in die Hölle Gelangten geschildert werden: ‚Die aber an den Haaren Hangenden sind die Scham-

Verurteilung des unsittlichen Umganges machte sich sonach schon um 300 geltend, weil sich derselbe als nicht verboten offenbar zu verbreiten anfing und dem Mißbrauch gesteuert werden mußte.[1] Aber trotz dieser Verurteilung mußte einige Jahrhunderte später, in der Zeit der Gaonen das gleiche Übel wieder bekämpft werden.

---

losen und die sich durchaus nicht scheuen und die barhäuptig in der Welt umhergehen.‘ In der Offenbarung Petri (bei Hennecke, *Neutest. Apokryphen* 216 Nr. 24) heißt es gleichfalls: Es waren aber auch andere Weiber da (in der Hölle) an den Haaren über jenem aufbrodelnden Schlamme aufgehängt. Das waren die, welche sich zum Ehebruche geschmückt hatten. Die Männer aber, die sich mit ihnen in der Befleckung des Ehebruches vereinigt hatten, an den Füßen (aufgehängt), ihre Köpfe steckten im Schlamme. In der von M. Wolff herausgegebenen *Eschatologie der Muhammedaner* p. 108 heißt es in der Schilderung von den bei der Auferstehung wiedererweckten Menschengruppen: ‚Die Menschen der 7. Gattung haben, wenn sie auferweckt werden, die Füße an der Stirn, an welche dieselben mit ihrem Haupthaar festgebunden sind, und sie verbreiten einen stärkeren Gestank als Aas. Das sind die, welche den sinnlichen Begierden und Genüssen nachgegangen sind.‘ Und p. 163, in der Schilderung der Hölle ist von den Muhammedanern gesagt: ‚Sie bestehen aus drei Abteilungen, nämlich den gottlosen Greisen, den lasterhaften Jünglingen und den ausschweifenden Frauen; die Männer werden an ihren Bärten, die Frauen an den Locken und Stirnhaaren geführt.‘

[1] Daß der Satz R. Levis diese Tendenz hat und es sich ihm um die Hebung der Sittlichkeit durch die Verschärfung des Gesetzes handelt, erhellt aus seinem Ausspruche (b. Nedarim 20[b]) über Unsittlichkeit: אמר רבי לוי. וברותי מכם המורדים והפושעים בי. אלו בני תשע מדות, בני אימה בני אנוסה בני שנואה בני נדוי בני תמורה בני מריבה בני שכרות בני גרושת הלב בני ערבוביא בני חצופה, ‚Ich werde aus euerer Mitte die Abtrünnigen und Treulosen ausscheiden (Ezech. 20, 38), damit sind neun Arten von Kindern gemeint, die aus liebloser, erzwungener oder unbeabsichtigter ehelicher Vereinigung entsprossen sind‘, d. h. ethisch als unehelich anzusehen sind. Unsere Texte haben als ersten Punkt: Kinder der Angst, so auch R. Nissim im Kommentare zur Stelle; dagegen hat Aŝeri בני אמה ‚Kinder einer Magd‘. Doch passen diese nicht in die Zusammenstellung, in der es sich nicht um den Stand der Frau oder des Mannes, sondern nur um die Stimmung und Verfassung der Eheleute bei ihrer Vereinigung handelt. Wenn im Traktat Kallâ dafür בני אמה בני שפחה stehen, so ist schon diese Zusammenstellung der Sklavin und der Magd ein deutlicher Beweis dafür, daß es neben אָמָה auch noch eine andere Version mit אֵמָה gab und der Urheber der ersteren seine Lesung durch den Zusatz: בני שפחה sichern wollte. Vgl. Bacher, *Agada der paläst. Amoräer* II 310, 3 und über den Zweck der Abänderung des ursprünglichen אֵמָה siehe weiter. Was Bacher für die Ursprünglichkeit von אָמָה aus dem behandelten Satz R. Levis anführt, scheint mir nichts zu beweisen, da es sich dort um etwas völlig Verschiedenes handelt. Vgl. noch אשכול I 61.

Der Traktat דרך ארץ I (vgl. הלכות גדולות Abschnitt עריות Anfang, ed. Venedig p. 52[b] Zeile 10, ed. Hildesheimer p. 253 Zeile 25) enthält nämlich folgende Bestimmung: הבא על השפחה חייב עליה ארבעה עשר לאוין וכרת בידי שמים, ‚wer einer Sklavin beiwohnt, übertritt vierzehn Verbote und verfällt außerdem der Ausrottung durch Gott'. Fragt man nach der Quelle der geradezu ungeheuerlich klingenden Zahl von Ubertretungen, so zeigt die dort stehende Aufzählung der einzelnen Verbote selbst eine gekünstelte und tendenziöse Zusammenstellung, die ohne Wahl alles auch nur entfernt Heranziehbare gewaltsam einfügt. Denn drei, bzw. vier von den 14 Verboten sind mit den oben (S. 112) besprochenen aus b. Synhedr. 82[a] in der Bestimmung über den ehelichen Umgang mit einer Nichtjüdin identisch, wiewohl ein Punkt nur beim Priester Anwendung findet. Und auch andere unter den aufgezählten Verboten passen auf die Sklavin überhaupt nicht, sondern nur auf eine verheiratete Nichtjüdin (s. den Kommentar נחלת יעקב z. St.), wie לא תנאף und לא תחמד, es wäre denn die in Lev. 19, 20 genannte, einem jüdischen Knechte bereits zugewiesene Sklavin gemeint, die als Verlobte gilt. Und auch לא תענה, לא תגנב, לא תרצח sind unrichtig herangezogen und zwar aus Num. rabba 9, 12 (Tanḥuma נשוא 2, ed. Buber 4), dem Nachweise R. Hunas, des Vaters von R. 'Aḥa, laut welchem Ehebruch die Übertretung aller zehn Gebote nach sich zieht; aber bei der Sklavin kann doch von Ehebruch keine Rede sein. Hiezu kommt noch schließlich die an karäische Bibelauslegung gemahnende Anlehnung einiger Punkte an die Verbote: לא תזרע כרמך כלאים, לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, לא תלבש שעטנז, die jede Vermischung verschiedener Arten untersagen. In Wirklichkeit hat, wie mich Herr Lektor M. Friedmann aufmerksam macht, Jalkut zu Num. 22 § 531 am Anfange der ganzen Bestimmung nicht שפחה, sondern die Nichtjüdin, auf die allein, wie bereits erwähnt, mehrere Punkte passen. Die Übertragung auf die Sklavin hatte, wie nicht zweifelhaft sein kann, den Zweck, den ehelichen Verkehr mit derselben als ein schweres Vergehen zu erweisen, um hiedurch der Unsittlichkeit und dem unzüchtigen Mißbrauche Einhalt zu gebieten. Genau den gleichen Zweck mit denselben Mitteln verfolgt die Bestimmung des eben so jungen Traktates Kallâ: מכאן אמרו

עשרה הם ממזרים ואינם ממזרים ואלו הן בני אמה בני שפחה בני שנואה בני נדוי ...' die das von einem Juden und einer Sklavin stammende Kind als ממזר erklärt. In Wahrheit aber ist es der oben besprochene Satz R. Levis aus b. Nedarim 20[b], der die entehrende Bezeichnung überhaupt nicht enthält und statt der ersten zwei Arten bloß בני אימה als ethisch unwürdige Elemente der Juden anführt. Und auch sonst werden die Kinder einer Sklavin von einem Juden nirgends als ממזר bezeichnet; und auch hier sollte nur der eheliche Verkehr mit der Sklavin durch die Aufzeigung der entehrenden Folgen als ein nicht leicht zu nehmendes Verbot erwiesen werden.[1]

Und in der Tat bezeugen gaonäische Responsen die Tatsache, daß die religiösen Häupter des jüdischen Volkes Veranlassung hatten, gegen den Verkehr mit Sklavinnen Stellung zu nehmen. In der Sammlung dieser Responsen שערי צדק (p. 27[b] Nr. 38, vgl. Ašeri zu Jebam. II § 3) findet sich folgende Anfrage an Natronai, Gaon in Sura (um 857—867): ‚Viele Juden kaufen schöne Sklavinnen, wie sie angeben, zur Arbeit, aber man verdächtigt sie, daß sie dieselben zum ehelichen Umgange erwerben. Andere wieder behaupten, daß sie ihren Sklavinnen die Freiheit gegeben und sie zu Nebenfrauen genommen haben. Was soll nun geschehen und wem soll man glauben?‘ Der Ursprungsort der Anfrage, der für diese Untersuchung sehr wichtig wäre, ist im Gutachten leider nicht angegeben; er könnte ebenso in Spanien, wie in Nordafrika, oder in Babylonien selbst gesucht werden, woher Anfragen an die Lehrhäuser im letztern Lande erhalten sind und wo die Sprache des jetzt nur in hebräischer Übersetzung vorliegenden Originalresponsums, das Arabische gesprochen wurde. In jedem Falle stammt die Anfrage aus einer von Mohammedanern bewohnten Gegend und sie zeigt, daß die Aufmerksamkeit der Schulhäupter um die Mitte des 9. Jahrhunderts

---

[1] Der Nachweis, daß man durch die Mißachtung eines Gebotes eine ganze Anzahl von Übertretungen begehe, gehört in die Zeit der Gaonen, wie das dem Gaon Jehudai (760) zugeschriebene Responsum über das Gebot der Phylakterien (bei Horowitz, תורתן של ראשונים I 45, 7) darlegt, daß jeder, der diese nicht anlegt, täglich 18 Verbote übertrete.

auf die unzulässige, die jüdische Familienreinheit untergrabende Erscheinung gerichtet war. Und es wird nun begreiflich, daß, nachdem Abhilfe nur durch moralischen Druck geschaffen werden konnte, weil andere Mittel den Juden auch unter den Arabern nicht zur Verfügung standen, nur die Brandmarkung des Vorgehens als einer schweren Sünde höchster Ordnung einigen Erfolg versprach. Das gleiche führt uns eine andere Anfrage aus genau derselben Zeit an den Zeitgenossen Natronais, an Paltoi, Gaon in Pumbaditha (um 856—872) vor, von der wir aus verschiedenen Nachrichten erfahren. So hat zunächst ein von SCHECHTER aus der jüdischen Handschriftensammlung aus Kairo veröffentlichtes Responsum (*Jewish Quarterly Review* 1902 XIV 244): ודשאילתון אשכחן לרב אהרן גאון דאמר האיי מאן דבעל אמתא דידיה נפקא לה לחירות ואי אמתא דחבריה זאבין לה מן מארה ואשחרר לה ונסיב לה . . . וכד הוה הכא מר רב אלעזר אלוף בר מר שמואל דמן אוליסאנו בעא מן קמי מר רב פלטוי גאון, ראובן שבא על שפחתו והוליד(ה) בן והכניסו לבית הספר והנהיג בו מנהג בנים וכתב ליה אותו הבן בן חורין הוא . . . וגאון מחסיה כתב ליה הכי וערביב בה במלתא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות . . . והא תשובה דרב נטרונאי דחייה רב אהרן ופסע הוא קמיה, (vgl. Maimonides גירושין X. 19, Ašeri zu Jebam. II, 3).[1] Wir erfahren hieraus, daß die Frage über die Rechtsstellung des Sohnes einer Sklavin von einem Juden von einem Gelehrten aus Lucena in Spanien den Häuptern beider Schulen, Paltoi und Natronai, ein Jahrhundert später (938—958) Ahron b. Sarğado, dem Gaon in Pumbaditha

[1] Der Urheber dieses Responsums hat nicht mehr verstanden, was den Gaon Natronai und Ahron veranlaßt hat, die Sklavin, der ihr Herr beigewohnt hat, für frei zu erklären, und wenn sie einem anderen gehört, anzunehmen, daß er sie diesem abgekauft und ihr die Freiheit gegeben hat. Da die Sklavin in beiden Fällen ihre Freiheit erlangt, scheint es mir ziemlich klar, daß diese Lehrer dem ehelichen Umgange mit Sklavinnen dadurch steuern wollten, daß sie durch ihre Maßregel die Sklavin für frei erklärten. Dieses Streben erklärt es auch, daß sie dem Herrn, der seine Beziehungen zur Sklavin damit rechtfertigt, daß er ihr die Freiheit gegeben oder sie bereits zu seiner legitimen Nebenfrau gemacht hat, ohne weiteres Glauben schenken und gegen den talmudischen Rechtssatz, daß die Kinder einer Sklavin Sklaven sind, die Kinder aus den gekennzeichneten Beziehungen als Freie und zur Leviratsehe berechtigt und verpflichtet erklären. Die Verhältnisse haben sich offenbar gründlich geändert und selbst der spätere Gaon, der die Entscheidungen seiner Vorgänger bekämpft, erkennt diese Rechtsstellung des Kindes an.

vorgelegt wurde. An Šerira, den Gaon in Pumbaditha (968—998) trat sie in ganz eigener Form heran (שערי צדק p. 25ᵃ Nr. 15): Ein Mann hatte, als er heiratete, seiner Frau eine nichtjüdische Sklavin gekauft, die bei ihm schwanger wurde. Da tritt nun die Gemeinde auf, trennt die Sklavin vom Herrn, um sie zu verkaufen; der Herr aber setzt für den Verkauf einen späteren Zeitpunkt an, vor dessen Eintritt die Sklavin einen Sohn zur Welt bringt. Diesen bringt der Herr behufs Beschneidung in die Synagoge und bekennt sich auf Befragen der Gemeinde als Vater des Kindes, gibt der Sklavin die Freiheit und läßt sie ins Judentum aufnehmen. Als er bald darauf starb und der Sohn von der Sklavin sein einziges Kind war, ergab sich die Frage, ob dasselbe für die Leviratsehe als legitim zu gelten habe. Šerira antwortet, daß dieselbe Frage schon von dem gelehrten Spanier Eleazar an die Gaonen Paltoi und Natronai gerichtet worden ist und diese dahin entschieden, daß das Kind nicht als Sklave, sondern als Freigelassener anzusehen sei (vgl. auch den Bescheid Hai Gaons von 998—1038 in שערי צדק p. 2ᵇ Nr. 11). Auffallenderweise wird in keinem dieser Bescheide der eheliche Umgang mit der Sklavin mißbilligt, wenn auch das gemeldete Vorgehen der Gemeinde, aus der die Anfrage kam, die Sklavin vom Herrn gewaltsam zu trennen und sie weiter zu verkaufen, deutlich dafür spricht, daß die Behörde das Gesetz, das diese Strafe anordnet, kannte und anerkannte. Andererseits jedoch wird der Bestrafung des Herrn, die in dem oben (S. 103) angeführten gaonäischen Responsum bei dieser Übertretung gefordert wird und die der vom Rabbiner Simon Duran in Algier über die Ehebrecher verhängten genau entspricht, überhaupt nicht gedacht, so daß man annehmen müßte, sie sei weder dem Fragesteller, noch dem Urheber der Bescheide bekannt gewesen. In Wahrheit aber handeln alle diese Anfragen von der Rechtsstellung des von der Sklavin dem Herrn geborenen Kindes allein; deren Ermittelung aber führt zu dem Ergebnis, daß in diesem Falle der eheliche Verkehr des Herrn mit seiner Sklavin keine Unzucht war, die allein strafbar wäre, sondern ein nachträglich legitimiertes eheliches Zusammenleben (S. 117). Aber die Strafe des Haarschnei-

dens für den Herrn bei unzüchtigem Verhältnisse mit der Sklavin mag auch diesem Gaon bekannt gewesen sein.

Hiefür spricht auch die Bestimmung in den dem Gaon Jehudai von Sura (um 760) zugeschriebenen הלכות קצובות (bei Horowitz, תורתן של ראשונים i, 29, Zeile 5) über das Vorgehen bei erwiesenem Ehebruche: Man trennt die Frau von ihrem Gatten durch Scheidebrief, züchtigt den Ehebrecher mit Schlägen ohne Zahl, schneidet ihm den Bart und das Kopfhaar; ebenso züchtigt man die Frau und schneidet ihr das Haar (vgl. Horowitz a. a. O. ii 18, Zeile 9 ff.). Es wird hieraus klar, daß es in den Lehrhäusern von Sura und Pumbaditha als Gesetz ausgesprochen war, bei Ehebruch dem Manne Bart und Haar, der Frau das Haar zu schneiden. Wenn sonach Pirkê di R. Eliezer xiv unter den von Gott über Eva verhängten 10 Flüchen auch den nennen, daß sich die Frauen nie das Haar schneiden dürfen ausgenommen im Falle des Ehebruches, so geben sie nach dem Obigen nur dem in den babylonischen Lehrhäusern geltenden Gesetze Ausdruck. Es ist dieses gleichzeitig ein beachtenswertes Kennzeichen für die Heimat und die Entstehungszeit dieser nachtalmudischen Schrift, insofern sie nur nach der Wiedereinführung des Haarschneidens als Strafe auf Unzucht verfaßt sein kann. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Strafe gerade in Verbindung mit dem energischen Einschreiten gegen den ehelichen Umgang mit Sklavinnen zum erstenmale wieder angewendet wurde, als diese in der biblischen Zeit noch nicht mißbilligte, im Talmud als nicht strafbar geduldete Unsitte durch den Verkehr mit den Arabern an Umfang gewann. Bei diesen ist es bekanntlich ohne weiters gestattet, der Sklavin beizuwohnen nach dem Koran xxiii 5, lxx 30. 31: ‚Glücklich sind die wahren Gläubigen . . ., die ihre fleischlichen Lüste beherrschen können und die ihre Genüsse auf ihre Gattinnen oder auf ihre Sklavinnen beschränken, die sie von rechtswegen besitzen; dann werden sie ohne üble Nachrede sein. Aber diejenigen, die ihre Begierde weiter ausdehnen, sind wahrlich Sünder‘ (vgl. Wellhausen in *Nachrichten der Götting. Gel. Ges.* 1893, 464. 468). Und auch das so bezeichnende Verfahren des Gouverneurs von Medina am An-

fange des 2. Jahrhunderts der Heğra mit einem Araber, der seine Tochter einem Maulâ, einem Nichtaraber zur Frau gab und den der Dichter Muhammed b. Beshîr anzeigte, das ja nur ein Beispiel von vielen gewesen sein dürfte, mag den jüdischen Behörden die Anregung gegeben haben, die Vereinigung eines freien Juden mit einer nichtjüdischen Sklavin mit dem Abschneiden des Haares zu bestrafen.[1] Der genannte Gouverneur gab nämlich den Befehl, die eingegangene Ehe aufzulösen, dem Ehemann 200 Stockhiebe zu geben und seinen Bart, sein Haupthaar und seine Augenbrauen zu rasieren (Goldziher, *Muham. Studien* I 129). Da nun schon Natronai um die Mitte des 9. Jahrhunderts erklärt, die Sklavin, der ihr Herr beigewohnt, sei als Freie und als das Nebenweib desselben anzusehen, dürfte die Bestimmung des anonymen Gutachtens, daß die Sklavin dem Herrn wegzunehmen und weiter zu verkaufen sei, älter sein; und es ist ganz gut möglich, daß schon Jehudai Gaon um 760 dieses Mittel empfahl, um dem unter arabischem Einfluß sich verbreitenden Unfug energisch zu steuern (s. Seite 137, 3).

III. Das Schneiden des Haares als Strafe des Ehebrechers.

Wie das eben behandelte anonyme Responsum eines Gaons den Herrn, der seiner Sklavin beiwohnt, mit Haarabschneiden bestraft, so verhängen die angeblich von Jehudai Gaon stammende Verfügung, ferner die Pirkê R. Eliezer und der Rabbiner von Algier Simon b. Ṣemaḥ Duran dieselbe Strafe über den Ehebrecher nebst dem Abschneiden des Bartes. Während wir nun das letztere schon aus der Bibel als Schimpf kennen (II Sam. 10, 4) und es auch als Zeichen tiefster Trauer antreffen (Jerem. 41, 5; 48, 37, vgl. Jes. 15, 2), ist das Abschneiden des Haares nur in Verbindung mit Trauer (Job 1, 20) nachweisbar, besonders als Scheren einer Glatze aus mehreren Stellen. Da aber dieses im Gesetze ausdrücklich verboten ist (Deut. 14, 1), ist es schwer denkbar, daß jüdische Behörden das Abschnei-

[1] Von ʿOmâr wird erzählt (Kašf al-Ǧumma 2 II 154 bei Goldziher in *ZDMG* 1895 XLIX 217), daß er einem Araber wegen ehelichen Umganges mit einer heidnischen Sklavin 99 Geißelhiebe versetzen ließ.

den des Haares als entehrende Strafe sollten eingeführt haben. Auch ist der Schimpf wohl bei einer Frau verständlich, die ihr Haar niemals schnitt. Aber bei einem Manne, der sich, wie wir gleich sehen werden, das Haar oft schnitt, ist die Maßregel auffallend; es wäre denn, daß die Juden langes Haar trugen oder die Strafe, wie bei den Arabern, im Rasieren desselben bestand, was nach dem Verbote des Glatzescherens nicht ohne jede Bemerkung geblieben wäre.

Daß häufiges Haarschneiden die Regel bildete, erhellt aus einer Reihe von Bestimmungen in der talmudischen Literatur. So heißt es in Sabbath I 2: Man setze sich kurz vor dem Nachmittagsgebete nicht vor den Haarschneider (סַפָּר) hin, sondern bete erst. In ʿAboda zara II 2 sagt R. Meir: Man lasse sich von Nichtjuden nirgends das Haar schneiden; seine Kollegen gestatten es auf der Straße, aber nicht, wenn man mit dem Nichtjuden allein ist, (weil man für sein Leben zu fürchten hat). In Moëd katan II 1 werden diejenigen aufgezählt, die sich am Halbfesttage ausnahmsweise das Haar schneiden lassen dürfen. Taʿanith II 7 verfügt, daß die Priesterabteilung, die während einer Woche im Tempel Dienst zu leisten hat, und die Laienvertretung des Volkes beim Opfer während derselben Zeit, sich weder das Haar schneiden, noch das Gewand waschen dürfe; doch ist es ihnen am Donnerstag aus Rücksicht auf den Sabbath gestattet. Als Grund dieses Verbotes gibt R. Eleazar (b. Taʿanith 17ᵃ, vgl. jerus. Moëd kat. III Anfang 81ᶜ 44) an, daß diese Männer dadurch gezwungen werden sollen, sich vor ihrem Dienstantritt das Haar zu schneiden, und nicht in vernachlässigtem Zustande (מנוולין) in den Tempel einziehen. Dieser scharfe Ausdruck hat zur Voraussetzung, daß das Haar einen Mann schon nach kurzer Zeit verunstaltet, wenn er es nicht schneidet; d. h. die Juden Palästinas müssen zur Zeit der Tannaiten (1—200) langes Haar getragen haben. Viele Vorschriften im Talmud befassen sich mit dem Haarschneiden am Halbfeste und in der Trauer hinsichtlich seiner Zulässigkeit. Zu der oben angeführten Mischna Moëd kat. II 1 wird in b. Moëd kat. 14ᵃ eine Baraitha angeführt: R. Jehuda sagt: Wer aus dem Auslande kommt, darf sich am Halbfeste nicht scheren, weil er

ohne Erlaubnis dahin gezogen war.[1] In Moëd kat. 14ᵃ (Toß. II 2) bestimmt eine Baraitha: Alle, die sich nach der Mischna III 1 am Halbfeste scheren dürfen, dürfen es auch in der Trauer tun. 15ᵃ oben: Gebannte und vom Aussatz Geheilte dürfen weder sich scheren, noch ihre Wäsche waschen. 17ᵇ: Wen mehrere Trauerfälle nacheinander treffen oder wem das Haar zu schwer wird, darf es mit dem Schermesser erleichtern und sein Gewand waschen. Der Ausdruck הכביר, dem wir auch beim Haare des Naziräers begegnen (Nazir I 2), zeigt deutlich, daß die Juden Palästinas im 1. und 2. Jahrhundert langes Haar getragen haben.

Doch ist es nicht leicht, Genaueres über die Haartracht der Männer festzustellen. Schon II Sam. 14, 26 berichtet, daß der Prinz Absalom langes Haar trug und es nur schnitt, wenn es ihm zu schwer wurde. Über die hier angegebene Zeit ימים לימים sagt nun in Mekhiltha p. 36ᵃ Rabbi, daß Absalom sich das Haar jeden Freitag schnitt, denn dieses sei Sitte bei den Königssöhnen. In Toß. Sota III 16 (b. Nazir 5ᵃ) behauptet ein ungenannter Lehrer, Absalom habe es einmal jährlich, nach R. Josê monatlich, nach R. Nehorai wöchentlich getan, das letztere sei Sitte bei den Königssöhnen. Wissen wir auch nicht, wen R. Nehorai oder R. Josê unter den Königssöhnen gemeint hat, — an Aristokraten überhaupt zu denken, gestattet der Ausdruck nicht, am ehesten könnte man an die Nachkommen Agrippas II. in Galiläa denken, vgl. Berakh. I 2, Sabb. XIV 4, — so ist doch klar, daß das so häufige Schneiden des Haares für dessen Länge zeugt. In b. Synh. 22ᵇ bemerkt eine Baraitha, daß der König sich täglich, der Hohepriester jeden Freitag, ein gemeiner Priester monatlich das Haar schneide.[2] Der Priester und

---

[1] Die Parallelstelle in Toß. Moëd kat. II 2 lautet: ‚So sagte auch R. Jehuda: Die aus der Meeresprovinz und aus dem Auslande kommen, dürfen sich nicht scheren und auch nicht baden; die Weisen gestatten es. Rabbi sagt: Mir leuchtet die Ansicht R. Jehudas ein, wenn der betreffende Mann ohne Erlaubnis dahin gezogen ist, dagegen die der Weisen, wenn er es mit Erlaubnis getan hat.' Es ist hieraus ersichtlich, daß die Begründung im Satze R. Jehudas in b., die übrigens auch da von Rabbi mitgeteilt wird, nicht ursprünglich ist; auch jer. III 81ᶜ 45 hat sie nicht.

[2] Doch scheint es, daß der Hohepriester kein langes Haar trug; denn in b. Nedar. 51ᵃ, Synhedr. 22ᵇ lesen wir: Man fragte Rabbi, wie sich der Hohepriester das Haar schnitt; er antwortete: Gehet und beobachtet, wie es ben-'El'assa tut. Eine

Prophet Ezechiel erzählt (8, 3), Gott habe ihn בציצית ראשי, an der Locke des Haares gefaßt; dieses setzt langes Haar voraus, es ist aber nicht klar, ob es auf die Stellung des Priesters oder die des Propheten zurückzuführen ist.[1] Für langes Haar der Juden in Palästina im allgemeinen spricht die Bestimmung (Baba kamma VIII 6): Als Schimpf, der mit Geld zu sühnen ist, gilt das Schlagen aufs Ohr oder auf die Wange, das Ziehen am Ohre und תולש בשערו, das Reissen am Haare. Ebenso die wohl akademisch klingende, aber sicherlich auf die Wirklichkeit gegründete Mischna 'Ahiloth III 4: Wenn ein Leichnam außerhalb des Hauses liegt, das Haar aber drinnen, so ist das Haus levitisch unrein (Toß. 'Ahil. IV 7). Auch das mit dem vorher erwähnten Ausdrucke תלש בשער bezeichnete Haarraufen im Zorn (Toß. Baba kamma IX 31) und im Falle der Trauer ist nur bei längerem Haar denkbar; so bei R. Akiba über den Tod seines Lehrers R. Eliezer ('Aboth di R. Nathan XXV 41[a]), ferner in Threni rabba Proöm. 24, wo R. Samuel b. Naḥman die Trauer Abrahams über die Zerstörung des Tempels in Jerusalem schildert. Als Ausdruck der Verzweiflung in Mekhiltha 26[a], Kohel. rabba 1, 15 § 1 (vgl. Josephus, *Antiquit.* VII 10, 5, XV 3, 9, Philo's Legatio ad Cajum I 31 = II 579 und den Bericht des hl. Nilus bei Frey, *Tod und Seelenglaube* 141, 3).[2]

---

andere Baraitha sagt von diesem: Nicht umsonst hat 'El'assa sein Geld hinausgeworfen, nur um zu zeigen, wie sich der Hohepriester das Haar schnitt. Eine dritte Baraitha sagt, dieses sei כעין לוליינית, wie julianisch (?) gewesen; aber was damit gemeint ist, kann aus dem Worte nicht verstanden werden. Der babylonische Amoräer Rabha meint: Derart, daß die Spitze des einen Haares an der Seite der Wurzel des andern lag. Dieses kann nur bei mäßig langem Haar ausgeführt werden und hiernach müßte der Hohepriester kein langes Haar getragen haben. Aber erstens bezieht sich die Erklärung Rabhas nicht unmittelbar auf die Haartracht des Hohenpriesters und dann beruft er sich nicht auf ältere Nachrichten, sondern gibt bloß seine Meinung, die aus dem 4. Jahrhundert stammt.

[1] Als Nachbildung dieser Stelle ist die in den apokryphen Zusätzen zu Daniel (Bêl 35) anzusehen: Darauf ergriff der Engel des Herrn den Propheten Habakuk am Kopfe, erfaßte sein Haupthaar und versetzte ihn nach Babylonien oben an die Grube mit der Schnelligkeit seines Hauchs.

[2] In Nedar. IX 5 wird erzählt, daß ein Mann seiner Frau jeden Genuß von ihm durch Gelübde versagte. Die gesetzliche Folge dieses war, daß er die Frau

Näheres geben die Bestimmungen über das den Juden als heidnisch verbotene Haarschneiden an die Hand. In Sifrâ zu Lev. 18, 3 p. 86ᵃ 26 wird das Verbot dieser Gesetzesstelle, in den heidnischen Satzungen zu wandeln, von R. Jehuda b. Betherâ (nach RABD: ben Babha) um 120 darauf bezogen, שלא תנקור ושלא תגדל ציצית שלא תספר קומי שפה,[1] sich nicht zu putzen, nicht die Haarlocke wachsen zu lassen und das Haupthaar (κόμη) nicht zu scheren. Toß. Sabbath vi 1 hat dafür: Zu den emoritischen Bräuchen gehören: המספר קומי והעושה בלורית, wo העושה בלורית dem תגדל ציצית entspricht; in b. Sota 49ᵇ, Baba kamma 83ᵃ hat die Baraitha: מספר קומי מדרכי האמורי (vgl. N. Brüll in seinen *Jahrbüchern* i 163 ff.). Gemeint ist damit das Abschneiden des Haares am Vorderhaupte nebst gleichzeitigem Wachsenlassen desselben am Hinterhaupte.[2] In b. Kidduš. 76ᵇ unten erzählt Rabh: Der König David hatte 400 Söhne von im Kriege gefangenen, heimgeführten Frauen, alle schoren sich das Haar vorne und ließen sich die בלורית wachsen, fuhren in goldenen Wagen und bildeten die tüchtigste Truppe.[3] Aus Rücksicht auf den Verkehr des Patriarchen-

---

entlassen und ihr die Ehepakten voll ausbezahlen mußte. Er war jedoch nicht in der Lage, den ihr zugesicherten Betrag zu zahlen und wollte sie mit einer seinen Verhältnissen entsprechenden Summe abfinden. Aber R. Akiba erklärte ihm: אפילו אתה מוכר שער ראשך אתה נותן לה כתובתה, selbst wenn du dein Kopfhaar verkaufen müßtest, mußt du deiner Frau die Ehepakten ausbezahlen. Wenn dieses nicht eine dem Kreise der Frauen entlehnte Wendung ist, die in der Not ihr Haar verkauften (oben S. 99), müssen die Männer langes Haar getragen haben.

[1] שפה ist falscher, durch andere Stellen veranlaßter Zusatz, den weder der Midraš haGadôl, noch RABD gelesen hat.

[2] Die בלורית galt den Juden als ein religiös-heidnisches Merkmal der Nichtjuden, so daß Toß. ʿAboda zara iii 6, b. 29ᵃ, jerus. ii 41ᵃ 4, Mišna i 3 vorschreibt, ein Jude, der einem Heiden das Haar schneidet, müsse innehalten, sobald er zur בלורית gelangt. Peßikta xxx 190ᵃ sagt: Wenn Gott dem Heiden einen Sohn gibt, läßt derselbe diesem die Vorhaut stehen und die בלורית wachsen und führt ihn in den Götzentempel (vgl. Peßikta 52ᵃ, Peßikta rab. xv 76ᵃ). Über die Ableitung des schwierigen Wortes s. Brüll i 165, Krauss, *Lehnwörter* ii 157 a. b.

[3] Vgl. hiezu Josephus *Antiquit.* viii 7, 3, der von den Reitern des Königs Salomo erzählt, daß sie alle anderen an Wuchs und Höhe überragten, sehr langes, herabwallendes Haar trugen und in Gewänder aus tyrischem Purpur gekleidet waren; sie rieben ihr Haar mit Goldstaub, so daß ihr Kopf in der Sonne strahlte.

hauses mit den römischen Behörden erlaubte man den Mitgliedern dieses, sich vorne das Haar zu schneiden (jer. Sabbath v 7[d] 55, vgl. GRÄTZ in seiner *Monatsschrift* 1884, XXXIII 537, 1), und aus gleichem Grunde auch einem Lehrer namens 'Abtolos b. Reüben (b. Sota 49[b], Me'ïla 17[a]), denn sie hatten die Interessen der Juden bei den Römern zu vertreten. Aus all diesen Stellen ist zu ersehen, daß die Juden vorne und wahrscheinlich auch am Hinterkopfe langes Haar trugen. Dazu stimmt, wenn Josephus (*Antiquit.* XIV 9, 4) in der Sitzung des Gerichtes, vor welchem der junge Herodes als des Mordes angeklagt steht, Sameas, ein Mitglied der Behörde sagen läßt: Sonst erschien ein Angeklagter vor diesem Gerichte in demütiger Haltung, wie einer, der fürchtet und um unser Mitleid bittet, κόμην ἐπιθρέψας = sein Haar wachsen lassend und in schwarzes Gewand gehüllt; dieser aber steht in Purpur hier καὶ τὴν κεφαλὴν κεκοσμημένος τῇ συνθέσει τῆς κόμης, und geschmückt am Haupt durch das schön geordnete Haar.[1] Und in *Antiquit.* XIV 3, 2 erzählt Josephus, daß, als die um den Thron Judäas streitenden Brüder, Hyrkan und Aristobul vor Pompejus in Damaskus erschienen, die jungen Freunde und Begleiter Aristobuls ἐβδελύττοντο τὰς πορφυρίδας καὶ τὰς κόμας καὶ τὰ φάλαρα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον = Abscheu erregten durch ihre Purpurkleider, ihr Haar, ihren Kopfschmuck und anderen Putz; denn sie sahen nicht aus, wie wenn man vor Gericht erscheint, sondern wie bei einer Parade. Allerdings handelt es sich in beiden Fällen um Vornehme, deren Haartracht für das Volk nichts beweist. Aber Cant. 5, 11 spricht von קווצותיו תלתלים, herabwallendem Lockenhaar, und in b. Nazir 4[b], jerus. I 51[c], Toß. IV 7 erzählt in dem bekannten Berichte von dem Naziräer vor dem Hohenpriester, Simon dem Gerechten, der Naziräer auf die Frage des Hohenpriesters, warum er seine so schönen Locken zerstören wolle, er sei bei seinem Vater

[1] In jer. Roš haŠanâ I 57[b] 6 sagt R. Ḥama b. Ḥaninâ: Es ist Sitte, daß, wenn jemand einen Prozeß hat, er schwarze Kleider anlegt und in schwarze Oberkleider sich hüllt und seinen Bart wachsen läßt, da er nicht weiß, wie sein Prozeß ausgehen wird. Statt dessen hat Jalkut I 825: er läßt sein Haar wachsen und schneidet seine Nägel nicht.

Hirt gewesen und als er einmal beim Wasserschöpfen sein Bild in der Quelle sah, bemächtigte sich seiner weitgehende Eitelkeit und der böse Trieb suchte ihn aus der Welt zu treiben; er beherrschte sich und gelobte, den Urheber seines Schwankens, sein Haar, Gott zu Ehren abzuschneiden. In jerus. Šekal. III 47c 37 lehrt R. Ismael: Ein Vollhaariger (קווץ) soll nicht das Ausheben der Hebe aus den Šekeln im Tempel vornehmen, damit man ihn nicht verdächtige, sich etwas angeeignet zu haben. Daselbst lehrt eine andere Baraitha: Die Schatzmeister des Tempels sollen (aus dem gleichen Grunde) ihr Haar mit einem groben Zeug glätten. In b. Megillâ 18a unten sagt die Magd des Patriarchenhauses zu einem Studierenden, der sich mit seinem Haare zu schaffen machte: עד מתי אתה מסלסל בשערך (vgl. Midr. Ψ 80, 1). So wird auch von Josef in seinem sorgenlosen Leben bei Potifar erzählt (Tanḥuma וישב 8, Genes. rabba 87, 3), daß er mit seinem Haare spielte; der Agadist nimmt sonach an, daß er längeres Haar trug, das sich kräuseln ließ. Und auch das Gleichnis R. Levis in Genes. rabba 65, 15 bezeugt längeres Haar als allgemeine Tracht: Ein Vollhaariger (קווץ) und ein Kahler stehen bei einer Tenne; die auffliegende Spreu verwickelt sich in den Haaren des ersteren, während der andere mit der Hand über den Kopf fährt und sie leicht entfernt.[1]

Nimmt man noch die biblischen Stellen über das Scheren einer Glatze als verbotenes Trauerzeichen hinzu, so läßt sich auch für die ältere Zeit einiges erkennen. In Hiob 1, 20 heißt es von Hiob ganz allgemein: ויגז את ראשו, ‚er schor sein Haupthaar' (vgl. Jerem. 7, 29). Dagegen ist קרח, das Scheren einer Glatze wohl auch ohne nähere Angabe genannt, z. B. Jes. 15, 2, Jerem. 16, 6, Ezech. 27, 31; und Micha 1, 16 hat beide Verba: קרחי וגזי על בני תענוגיך, הרחיבי קרחתך

[1] LXX übersetzen לא תקיפו פאת ראשכם in Lev. 19, 27 mit: οὐ ποιήσετε σισόην ἐκ τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς ὑμῶν, was wegen des sonst nicht belegten σισόη nicht verständlich ist, aber z. B. von Cyprian (III. Buch der Zeugnisse gegen die Juden Kap. 83) dahin verstanden wurde, daß man auf dem Kopfe keine Haarlocken haben soll. Die LXX würden in diesem Falle voraussetzen, daß die Israeliten langes Haar trugen.

כנשר כי גלו ממך, aus deren Aufeinanderfolge hervorzugehen scheint, daß die Glatze nur einen Teil des Kopfes, der nach der Größe der Trauer erweitert werden konnte, betraf, während das Schneiden auf das Haar des ganzen Kopfes sich erstreckte. Und in der Tat wird für die Glatze eine bestimmte Stelle angegeben (Deut. 14, 1): ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, zwischen den Augen, eine Bestimmung, die offenbar das Vorderhaupt meint, aber es sehr eigentümlich bezeichnet. In Lev. 21, 5 sind bei Trauer zwei Teile des Haares genannt: לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו, für die Glatze allgemein der Kopf und für das Scheren die Bartecke, ebenso Jes. 15, 2, Jerem. 48, 37. Denselben entsprechen in Lev. 19, 27: לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך, und es ergibt sich, daß das Scheren der Glatze mit dem Rundscheren identisch ist, d. h. in beiden Stellen das Stirnhaar gemeint ist, wie Dillmann bemerkt: ,Das Haar von einer Schläfe zur andern durch Abscheren rund machen, wie gewisse Wüstenaraber zu Ehren ihres Gottes Orotal taten (Herod. 3, 8), die daher קצוצי פאה, Randgestutzte heißen (Jerem. 9, 25; 25, 23; 49, 32).' Hiernach müssen die Israeliten nicht nur längeres Haar getragen, sondern es vorne auch über die Stirne haben hinabhängen lassen; und in Wahrheit zeigen die Denkmäler, wie Benzinger (*Archäologie* 109 und Herzog-Hauck vii 277) hervorhebt, diese Haartracht. Damit stimmt, was Wellhausen (*Arab. Heidentum* 197) von den Arabern sagt: ,Das Haar wird lang getragen in Locken oder Strähnen, die geflochten werden. Am bekanntesten sind die Schläfenlocken und die Stirnlocke; es werden auch noch andere genannt.' Da die Glatze als zwischen den Augen geschoren bezeichnet wird, muß die Stirnlocke bis zur Nasenwurzel gereicht haben,[1] was nach dem Obigen ganz gut verständlich ist.[2] Die Glatze wurde nach der Bibel bei einem

[1] Vgl. Stade in *ZATW* 1894, xiv 307. 314, 2.

[2] Diese Haartracht würde der des syrischen Gesandten aus dem Grabe des Hui in Theben (in Benzingers *Archäologie* 100, Fig. 28) entsprechen, der sein langes Haar in vier steifen Strähnen hinabhängen läßt, während es vorne die Stirne bedeckt und bis an die Nasenwurzel reicht; ein auf der Stirne liegendes und um den Kopf laufendes Band hält das Haar zusammen. Die Beduinen Syriens tragen ihr Haar geflochten, wie einst die vornehmen Phönikier (*Quarterly Statement* 1886, 16).

Todesfalle geschoren und nach arabischen Nachrichten (oben S. 109) schnitt man die Stirnlocke, die das Zeichen des Freien war, dem Kriegsgefangenen ab und der Sklave hat eine Glatze auf der Stirne (Wellhausen 198).[1] Somit hat Schwally (*Leben nach dem Tode* 12) richtig gesehen, daß die Trauerzeichen die Selbsterniedrigung des Trauernden zum Sklaven ausdrücken wollen.[2] Wenn sonach das gaonäische Responsum vorschreibt, daß dem Ehebrecher zur Strafe das Haar geschnitten werde, so soll dieses nicht etwa rasiert, sondern, wie dem Sklaven, bloß kurz geschnitten und er dadurch als Sklave gebrandmarkt werden (s. weiter).

Was die Kopfbedeckung der Männer betrifft, die hier nur gelegentlich und deshalb nur kurz berührt werden soll, so lesen wir in Genes. rabba 17, 8: Man fragte R. Josua: Warum geht der Mann mit unbedecktem, die Frau dagegen mit bedecktem Haupte aus (vgl. Löw, *Ges. Schriften* II 311 ff.). Vom Trauernden, der, wie schon aus der Bibel und auch aus den gleich zu besprechenden Talmudstellen bekannt ist, sich das Haupt verhüllte, heißt es in Semaḥ. x (vollständig angeführt von Nissim zu 'Alfaßi 1183, Brüll, *Jahrbücher* I 54): נסתם הגולל מכסה ראשו, בא לעבור מגלה את ראשו לכבוד העם. יצא חוץ לשורה מכסה את ראשו. נכנס לביתו ובאו לנחמו הרי זה מגלה ראשו ופוטרם ... ליל שבת בין השמשות מגלה את ראשו, במוצאי שבת חוזר ומכסה אותו, ist das Grab geschlossen, bedeckt der Trauernde sein Haupt, geht er an den Trauergästen vorbei, entblößt er aus Rücksicht auf dieselben sein Haupt; hat er ihre Reihe verlassen, bedeckt er sein Haupt; kommt er nach Hause und es besuchen ihn Leute, um ihn zu trösten, entblößt er sein

---

[1] Hiefür möchte ich besonders auf Tabari (Nöldeke, *Gesch. d. Perser und Araber* 199) hinweisen, der erzählt: Als der König davon hörte, (daß ein Vasallenfürst sich gegen ihn auflehne), schwur er, er werde nicht von Abraha ablassen, bis er sein Land betreten und ihm die Stirnlocke abgeschnitten habe. Als Abraha dieses' hörte, schor er sich den Kopf, füllte einen Sack mit jemenischer Erde und schickte beide dem Könige mit einem Briefe folgenden Inhaltes: Ich bin dein Knecht.

[2] Wenn eine Frau nach Micha 1, 16 sich vorne eine Glatze schert, wird ihre Stirne, die bis dahin bedeckt war, frei. So dürfte eine Buhlerin, die, wie wir gesehen (S. 109 ff.), sich das Haar abschnitt, einhergegangen sein und darnach ist Jerem. 3, 3: ומצח אשה זונה היה לך מאנת הכלם, auf diese Tracht mit bloßgelegter Stirne zurückzuführen.

Haupt, um ihnen Dank zu sagen; beim Eintritt des Sabbaths entblößt er sein Haupt, nach Ausgang desselben bedeckt er es wieder. Diese Bestimmung hat zur Voraussetzung, daß man gewöhnlich unbedeckten Kopfes einherging. Wohl zählt eine Baraitha in b. Sabbath 120ª (jerus. xvi 15ª 22) zu den 18 Kleidungsstücken des Mannes, die er bei einem Brande am Sabbath anziehen darf, um sie zu retten, auch כובע שבראשו, den Hut; aber die ganze Reihe fremder Bezeichnungen, unter denen derselbe steht, läßt keinen Zweifel darüber, daß hier nicht das Alltagsgewand des gemeinen Mannes in Palästina behandelt wird, sondern die Kleidungsstücke jenes Kreises in voller Zahl, in dem das Latein und Griechisch wenigstens zur Bezeichnung entlehnter Begriffe allgemein war. Das Gleiche gilt von Semaḥ. vii, wo es vom Trauernden heißt: מותר בפונדא ובפסיקיא ובאפיליא ובכובע, und von der Bestimmung über das Gelübde in Toß. Nedar. iv 3 (b. 55ᵇ): הנודר מן הכסות אסור בפונדא ובפסיקיא ומותר באיסקורטיא באנפיליא בפוליא ובמכנסיים ובכובע. Wenn in b. Kidduš. 30ª erzählt wird: ‚R. Ḥijja b. ʼAbba traf R. Josua b. Levi, wie er ein Tuch auf seinen Kopf warf, um seinen Enkel ins Lehrhaus zu führen,' so folgt daraus noch nicht, daß die Juden in Palästina nur mit Kopfbedeckung ausgingen, sondern, wie auch andere Talmudstellen dartun,[1] daß es bei den Gelehrten Brauch war, sich mit einem Kleidungsstücke den Kopf zu bedecken.[2]

---

[1] Siehe z. B. Sifrê Deut. 343 p. 143ᵇ: תלמידי חכמים נכרים בהלוכם ובדבורם ובעטיפתם בשוק, die Gelehrten sind an ihrem Gange, ihrem Reden und an ihrer Einhüllung auf der Straße zu erkennen.

[2] In Sifrê Deut. 343 p. 143ª ist folgende, nicht ganz verständliche Stelle zu lesen: Daß Gott gerade den Israeliten die Thora offenbart hat, gleicht dem Falle eines Königs, der einem seiner Söhne ein Geschenk geben möchte, aber die anderen Söhne, seine Freunde und seine Verwandten fürchtet; was tat nun der auserwählte Sohn? עמד ופירסם את עצמו וסיפר את שערו; da sagte der König: Dir gebe ich ein Geschenk. Der hebräische Satz heißt wörtlich: Er machte sich auffallend und schnitt sich das Haar, (vgl. jerus. Megilla i 70ᵇ 9: der Patriarch Rabbi מפרסם עצמו שני ימים בשנה, machte sich durch Vornahme von Handlungen, die andere Lehrer an den dort genannten Tagen nicht gestatteten, auffallend). Die von Friedmann gebilligte Konjektur ופירכם nach Jalkut ist dem Haarschneiden angepaßt, aber gewiß nicht begründet; denn auch der handschriftliche Midraš haGadol hat hier: גלה את ראשו ופרסם אם עצמו, er entblößte sein Haupt und machte sich damit auffallend. Es scheint, daß der ursprüng-

Zur früher erwähnten Verhüllung des Kopfes ist zu bemerken, daß sie erstens als Zeichen der Trauer schon in der Bibel vorkommt (ii Sam. 19, 5, Jerem. 14, 3. 4, Esther 6, 12). In jerus. Kil'ajim ix 32[a] 14 (Kethub. xii 35[a] 20, Kohel. rabba 7, 13) wird erzählt: Die Sepphorenser erklärten, jeden, der ihnen den Tod des Patriarchen Jehuda i. melden werde, zu töten; als derselbe eintrat, kam bar-Kappara mit verhülltem Haupte und zerrissenen Kleidern und sprach zu ihnen: . . ., und sie errieten, daß der Patriarch gestorben war. So sagt Sifrâ zu Levit. 13, 45 p. 67[b] vom Aussätzigen:[1] ועל שפם יעטה, חופה ראשו כאבל, er bedeckt seinen Kopf, wie ein Trauernder. Statt Bedeckens hat in b. Moëd kat. 15[a], Ta'anith 14[b] im Satze über das Fasten in Regennot die Baraitha: והן מתעטפין ויושבין כמנודין וכאבלים עד שירחמו עליהם מן השמים ... מצורע מהו בעטיפת הראש, תא שמע, ועל שפם יעטה, מכלל שחייב בעטיפת הראש, ,die Leute verhüllen sich und sitzen wie Gebannte und Trauernde, bis sich Gott ihrer erbarmt. Ist auch ein Aussätziger verpflichtet, sich den Kopf zu verhüllen? Jawohl, denn ועל שפם יעטה schreibt dieses vor' (vgl. Toß. Bikkur. ii 3). In b. 'Erub. 100[b] berichtet ein von R. Dimi vorgetragener Satz: Die Frau ist verhüllt, wie ein Trauernder, abgeschlossen von allen und eingekerkert.[2] In all diesen

---

liche Wortlaut beide Sätze enthielt: עמד ופירסם את עצמו וגילה את ראשו וסיפר את שערו. Die Vornehmen trugen eine Kopfbedeckung und langes Haar. Der Prinz fiel auf, als er die erstere ablegte und sich das Haar schnitt. פרסם für ,Kopfentblößen' in Peßikta rab. xxvi 129[b] ופרסם את שערה.

[1] Diese Erklärung setzt die gleiche Bedeutung von חפה ראש in ii Sam. 15, 30, Jerem. 14, 3. 4, Micha 3, 7, Esther 6, 12 mit ועל שפם יעטה in Lev. 13, 45, Ezech. 24, 22. 23 voraus, so daß beide die Bedeckung des Kopfes mit einem Tuche, das auch um das Kinn gelegt wird, bezeichnen würden. Der babylonische Amoräer Samuel in b. Moëd kat. 24[a] sagt die Trauer betreffend: כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, eine Einhüllung, die nicht der der Araber gleicht, gilt nicht als solche; damit ist, wie schon das Wort עטף zeigt, die Verhüllung des Kopfes gemeint und auch der Zusammenhang in der Diskussion lehrt, daß es so verstanden wurde (vgl. auch Toßafoth z. St. s. v. ושמואל). S. חפה ראש auch in der Einschaltung des Achtzehngebetes am Fasttage des 9. Ab.: והיא יושבת וראשה חפוי כאשה עקרה שלא ילדה.

[2] Der Widerspruch zwischen diesen Angaben und anderen (i Sam. 4, 12, ii Sam. 15, 32, Josua 7, 6, Hiob 2, 12), die berichten, daß der Trauernde Asche auf sein Haupt streute, dieses also unverhüllt trug, ist umso auffallender, als bei derselben Gelegenheit der König David mit bedecktem Haupte, sein Freund Ḥušai

Stellen ist von der Verhüllung des Trauernden die Rede.[1] Wir finden dieselbe außerdem bei wichtigen und feierlichen religiösen Handlungen, wie beim Lösen eines Gelübdes (b. ʿErub. 64[b], Toß. Peßaḥ. II 28, jerus. ʿAboda zara I 40[a] 65) von Seiten des Patriarchen R. Gamaliel II. auf der Reise von Akko nach K'zib; als er zur tyrischen Leiter kam, stieg er vom Esel, נתעטף, setzte sich nieder und löste einem Manne das Gelübde (vgl. Exod. rabba 43, 4). Ebenso verhüllten sich die Richter vor Beginn der Verhandlung, denn in b. Sabbath 10[a] heißt es: Wann beginnt eine Verhandlung? R. Jirmijâ sagt: Sobald die Richter sich einhüllen; R. Jonâ meint: Wenn die Parteien ihre Sache vorzutragen anfangen.[2] Bei der Erörterung des geheimnisvollen Gotteswagens (b. Ḥagiga 14[b]) von Seiten des R. Eleazar b. ʿArakh steigt R. Joḥanan b. Zakkai vom Esel, hüllt sich ein und setzt sich auf einen Stein unter einem Baume. Eine Baraitha in b. Nedar. 40[a] (Sabbath 12[b]) schreibt vor: Wer einen Kranken besucht, setze sich bei ihm weder auf ein Bett, noch auf einen Stuhl, sondern auf die Erde und hülle sich ein, denn Gottes Abglanz ist über dem Kopfe des Kranken.[3] Die für diesen Fall ge-

---

aber mit Erde auf dem Kopfe erscheint (II Sam. 15, 30. 32), so daß an verschiedene Quellen oder Kreise mit verschiedenen Bräuchen nicht gedacht werden kann. Es scheint, da es sich in allen Fällen, wo Erde auf dem Kopfe erwähnt ist, um Leute, die nicht selbst vom Unglück betroffen wurden, sondern um Freunde, Diener oder Führer des Betroffenen handelt, ein geringerer Grad der Trauer damit ausgedrückt worden zu sein.

[1] In b. Moëd kat. 24[a] wird berichtet: 'Abbai traf am Sabbath den R. Josef, der in Trauer um einen Toten sich befand, mit einem Tuch auf dem Kopfe im Hause herumgehen. Von 'Abbai zu Rede gestellt, daß man am Sabbath kein Zeichen der Trauer tragen dürfe, verwies R. Josef auf R. Joḥanan, der solches nicht öffentlich gestattete. Er trug den סודר, das Gelehrtengewand, das in Babylonien nach b. Kidduš. 29[b] nur verheiratete Gelehrte trugen. In einem Responsum der Gaonen (שערי תשובה Nr. 178) wird unter den Einzelheiten, durch die die Rigorosität Rabhs die anderer Lehrer übertraf, auch die erwähnt, daß er unbedeckten Hauptes nicht vier Ellen ging und R. Huna sich hierin nach ihm richtete.

[2] Auch der Vorsitzende der Behörde, die den Kalender ordnete, hüllte sich bei der Neumondsbestimmung ein, Peßikta rab. XV 78[ab].

[3] In der muhammed. Eschatologie ed. Wolff p. 89 ff. heißt es: Israfil, der Engel, hat vier Flügel, einen, mit dem er sich die Füße bedeckt, und einen, mit dem er

9*

gebene Begründung paßt auch auf die vorher angeführten Gelegenheiten der Verhüllung, auch auf den Trauernden, und wurde schon von Schwally (*Leben nach dem Tode* 15 ff.) für die Bibel richtig vermutet. Deshalb tritt auch der Vorbeter in der Synagoge eingehüllt vor Gott hin (b. Roš haŠanâ 17ᵇ) und auch der einzelne, der sein Herz vor Gott ausschütten will, wie Nakdimon b. Gorjon im Tempel von Jerusalem (b. Taʿanith 20ᵃ)[1] und der Fastende (jer. Berakh. IV 7ᵇ 58).

Schließlich verdient noch der Ausdruck גִּלּוּי פָּנִים für ‚Frechheit' einige Beachtung für unsere Frage. In Mekhiltha zu Exod. 17, 8 p. 53ᵃ heißt es: R. Eliezer sagte: ויבוא עמלק bedeutet: ʿAmalek kam בגלוי פנים; sonst kam er immer במטמוניות, diesesmal aber בגלוי פנים. Der Gegensatz zur Heimlichkeit ist Offenheit, aber woher die eigentümliche Bezeichnung? Ebenso in b. ʿErubin 69ᵃ מומר בגלוי פנים, einer, der das Gesetz offen verletzt, wo das Wort mit dem griechischen בפרהסיא wiedergegeben ist, wie in jerus. ʿErub. VI 23ᵇ 51.[2] In b. Sota

sich aus Furcht vor Gott, dem Allgewaltigen, Haupt und Gesicht verhüllt. Vgl. Jes. 6, 2.

[1] In jer. Berakh. VII Ende 11ᵈ 14 sagt R. Ḥijja b. 'Abbas Sohn, R. 'Abba: Wenn jemand gehend aß, soll er stehend das Tischgebet sprechen; aß er stehend, bete er sitzend; aß er sitzend, soll er sich hinlegen, um zu beten; aß er liegend, soll er sich einhüllen und beten. Tut er dieses, so gleicht er den Engeln, die sich mit ihren Flügeln Gesicht und Füße bedeckten. (In Peßikta rab. IX 31ᵇ ist dasselbe im Namen R. Joḥanans mitgeteilt mit dem Zusatze: מהו מתעטף. שאם היתה זרועו גלוי מכסה אותו ומברך, was heißt: er hüllt sich ein? Wenn sein Arm entblößt war, bedeckt er ihn und spricht erst dann den Segen. Ist uns auch bei den Arabern das Gebet mit entblößtem Arm als verboten bekannt (Goldziher, *Abhandl. z. arab. Philologie* I 52), so scheint in der Peßikta doch nur eine Verschreibung זרועו für ראשו vorzuliegen, (vgl. Friedmann z. St.). In Babylonien finden wir das Gleiche, indem R. Papa (b. Berakh. 51ᵃ) beim Tischgebete sich einhüllt, R. 'Assi den סודר auf den Kopf breitet. Es sei auch auf Midraš 'Abkhir (bei Jalkut Exod. 14 Nr. 233) hingewiesen: Ein Hirt, dem sein Herr eine Herde überantwortete, war nachlässig und führte die Herde auf einen steilen Felsen, von dem er den Rückweg nicht fand; נתעטף בבגדו והתחיל יושב ותמיה מה תהא עליהן, da verhüllte er sich mit seinem Gewande und fing in Verzweiflung nachzudenken an, was nun mit der Herde geschehen werde.

[2] Es ist zu beachten, daß in einer Baraitha in Bekhor. 31ᵃ R. Jehuda von Sündern sagt: חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, בפרהסיא מקבלין אותן, und da dem במטמוניות, das oben בגלוי פנים gegenübergestellt ist, בפרהסיא gegenübersteht.

42[b] sagt R. Joḥanan, den Namen Goliath deutend, dieser Riese habe sich vor Gott בגלוי פנים hingestellt, denn in seiner Aufforderung ברו לכם איש (I Sam. 17, 8) habe er mit איש Gott gemeint. In allen drei Stellen ist aber die Offenheit die unzweideutige Bezeichnung für Frechheit; jene setzt aber, wie mir scheint, im Ausdrucke: Offenheit des Gesichtes, irgend eine konkrete Handlung an dem Gesichte voraus, wie das Gegenteil, etwa סתר פנים in Hiob 24, 15 beim Verbrecher von der Verhüllung des Gesichtes spricht (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Kommentar zu Job 24, 15, Note 1). Damit ist auch der Satz in Levit. rabba 20, 10, Exod. rabba 3, 1 zu verbinden: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו. אמר רבי תנחומא מלמד שפרעו ראשיהם וניסו לבם וזנו עיניהם מן השכינה, R. Tanḥuma sagte von den Edeln in Exod. 24, 11, daß sie ihre Häupter entblößten und in Übermut den Anblick der Gottesherrlichkeit genossen, im Gegensatze zu Moses, der aus Ehrerbietung gegen Gott sein Antlitz verbarg. Bacher (*Älteste Terminologie* 149 ff., vgl. Friedmann in *Beth-Talmud* I 335 ff.) macht zur Erklärung des schwierigen הַמְגַלֶּה פנים בתורה in Sifrê Num. 111 p. 31[a] und 112 p. 33[a], Mekhiltha 5[a], 'Aboth III 11 darauf aufmerksam, daß Sifrê das biblische ביד רמה in Num. 15, 30 damit paraphrasiert und daß in gutem Sinne ביד רמה in Exod. 14, 8 die unerschrockene Kühnheit bezeichnet. Da nun, wie schon Bacher bemerkt, Targum Onkelos für dieses בריש גלי = ‚mit unverhülltem Haupte' setzt, ebenso als Erklärung Mekhiltha p. 27[b] 17, und ferner das Targum zu Judic. 5, 9 sagt: Die Schriftgelehrten hörten auch in Zeiten der Gefahr nicht auf, Vorträge über die Lehre zu halten und belehrten in den Synagogen das Volk בריש גלי = ‚furchtlos' (vgl. Perles in Grätz' *Monatsschrift* 1893, 366), so ergibt sich, daß sowohl Kühnheit, als auch Frechheit durch Enthüllung des Kopfes oder des Gesichtes zum Ausdruck gelangte. Zwischen beiden ist ja subjektiv und auch im äußeren Ausdruck, der sie begleitet, kein Unterschied; bei beiden wirft man die als real zu denkende Hülle ab und tritt unbedeckten Hauptes vor (vgl. oben S. 127, 4 zu Jerem. 3, 3). Hierbei ist zu beachten, daß es sich an all diesen Stellen um die Entblößung des Kopfes vor Gott und seiner Thora handelt, vor denen man in Ehrfurcht und be-

deckten Hauptes erscheinen mußte.[1] Nun war es tatsächlich Sitte, wie wir gesehen, daß der vor Gott erscheinende, richtende, betende und die Geheimnisse des Gesetzes auslegende Lehrer und Fromme seinen Kopf einhüllte, so daß sich גלוי פנים und das Verb גלה פנים hieraus ohne Schwierigkeit erklärt.

Da nun nach all diesem die allgemeine Tracht der Juden bei den Männern das unbedeckte Haupt war, so konnte eine Strafe, die am Kopfe vollzogen werden sollte, zunächst nicht, wie bei der Frau, die Entblößung desselben sein,[2] sondern nur die Auflösung des geordneten Haares, wie in der Trauer, und die Verhüllung, die wir in der Tat in Esther 7, 8 bei der Abführung Hamans zum Tode finden und dann öfter als Zeichen der Trauer. Dagegen konnte an dem langen Haare der Männer ebenso wie bei den Frauen eine sichtbare Veränderung vorgenommen werden, welche ihrem Träger einen bestimmten Schimpf aufprägte. So haben wir im sumerischen Familiengesetze die Bestimmung (Müller, *Gesetze Hammurabis* 270): Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: Du bist nicht mein Vater, so schert er ihn, legt ihn in Ketten; auch darf er ihn um Geld verkaufen (oben S. 92, Note 2).[3] Hier ist, wie später noch bei den Arabern (S. 109), das Abschneiden des Haares das Zeichen des Sklaven. Und im Gesetze Hammurabis § 127 (Müller 34) wird dem Mann, der eine Geweihte oder eine Ehefrau der Unzucht an-

---

[1] Hierher gehört auch der junge Bericht in Kallâ I, wonach zwei Knaben an R. Eliezer, R. Josua und R. Akiba vorübergingen, אחד כסה את ראשו ואחד גילה את ראשו der eine bedeckte aus Ehrerbietung sein Haupt, der andere entblößte in Frechheit sein Haupt.

[2] Merkwürdigerweise findet sich das Entblößen des Hauptes auch als Trauerzeichen; denn Goldziher, *Muham. Studien* I 246, 2 sagt: Unter den im ʿAntar erwähnten Trauerbräuchen sind noch hervorzuheben: Das Entblößen des Hauptes und das Umstürzen der Zelte. Aber man vergesse nicht, daß die Araber eine Kopfbedeckung trugen.

[3] Meissner (*Der alte Orient* VII 1, Seite 24) führt aus dem altbabylonischen Rechte an, daß einer Frau, die als Dienerin in die Ehe gebracht und Nebenfrau wurde, wenn sie sich gegen die Herrin auflehnte, ein Mal gemacht und sie als Sklavin verkauft wurde (daselbst noch einmal). Und auf Seite 8 wurde einem mutwilligen Kläger gleichfalls das Sklavenmal gemacht.

klagt, ohne es beweisen zu können, das Haar geschnitten, wodurch er sowohl äußerlich als auch rechtlich denen gleichgestellt wird, deren Kennzeichen das geschnittene Haar war, d. h. den Sklaven. Und noch die Araber des 2. Jahrhunderts der Hiğra haben, wie wir bereits gesehen (S. 120), einem Manne, der als Nichtaraber eine Araberin geheiratet hatte, nach Auflösung der Ehe 250 Stockstreiche gegeben und ihm den Bart, das Haupthaar und die Augenbrauen abrasiert, eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung (GOLDZIHER, *Muham. Stud.* I 129, WELLHAUSEN, *Arab. Heid.* 250), die ihn als Sklaven kennzeichnet.[1] Deshalb treffen wir es als Zeichen der Trauer an (Hiob 1, 20 und sonst, oben S. 126) in der Bibel, bei den Arabern (WELLHAUSEN 181) und heute noch bei den Falašas in Äthiopien (EPSTEIN, Eldad 171); und so könnte die Verfügung der Gaonen, dem Ehebrecher und dem Freien, der einer Sklavin beigewohnt und sich dadurch zum Sklaven erniedrigt hat, das Haar und den Bart zu schneiden, aus alter Zeit geschöpft sein. Wir wären allerdings geneigt, diese Strafe bei den Juden des 8. oder 9. Jahrhunderts auf arabischen Einfluß zurückzuführen, da keine Parallelen in der jüdischen Literatur aus älterer Zeit bekannt sind. Doch zeigt ein agadischer Bericht, daß das Abschneiden des Haares als Entehrung auch der talmudischen, vorarabischen Zeit bekannt war. Threni rabba 1, 1 § 13 erzählt nämlich: ‚Ein Athener war nach Jerusalem gekommen und machte sich heimgekehrt über die Jerusa-

[1] Ibn el-Muʿtazz in seinem Heldengedichte über die Regierung Muʿtadids schildert die trostlose Lage des Chalifats und des Landes vor dem Auftreten Muʿtadids (*ZDMG* 1886 XL 600 ff.) und sagt (nach der Übersetzung LANGS): ‚Und wie mancher edeln Frau, die aus einer Wohnung heraustrat, tat man Gewalt an inmitten einer versammelten Menge und bedeckte sie mit Schmach in Gegenwart derer, die sie kannten, und glaubte dem Liebhaber, da er sie verleumdete. Der Gatte aber hatte bei der Schwäche seines Scharfblickes nichts davon, als daß man ihn entstellte und ihm den Bart zerraufte.‘ Ist auch das Wort viel zu allgemeinen Inhaltes und hier jede Veränderung möglich, so zeigt die Zusammenstellung mit dem Zerraufen des Bartes mit Wahrscheinlichkeit, daß dem Gatten das Haar abgeschnitten wurde. Ist dieses richtig, so wurde dem Verleumder, der den Mann der Unzucht verdächtigte, ohne es beweisen zu können, wie im Gesetze des Hammurabi, das Haar abgeschnitten und der Bart zerrauft. Vgl. auch Jes. 50, 6 über Beschimpfung.

lemer lustig. Da sprachen diese: Wer bringt uns den Mann, (damit wir ihm seine Torheit nachweisen)? Ein Jerusalemer antwortete: Ich schaffe ihn hierher und zwar mit geschorenem Kopfe. Als nun der Athener auf Veranlassung dieses ihn besuchenden Mannes, der ihm von den unglaublich hohen Preisen der Schuhe in Jerusalem erzählte, wieder in diese Stadt kam, um Schuhe sehr teuer zu verkaufen, redete ihm dieser sein Gastfreund ein, es sei in Jerusalem fester Brauch, daß da niemand seine Ware verkaufen dürfe, der sich nicht das Haar geschnitten und das Gesicht geschwärzt habe.[1] Er geht darauf ein und wird sowohl wegen seiner hohen Preise, als auch wegen seiner Verfassung verlacht. Das Gleiche gilt vom Bartschneiden; denn abgesehen von ɪɪ Sam. 10, 4 wird in b. Synh. 96[a] in einer zum großen Teil wahrscheinlich babylonischen Auslegung von ביום ההוא יגלח יי בתער השכירה . . . את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה ausgeführt (vgl. Bacher, *Paläst. Amoräer* ɪɪ 127, 5), wie Gott dem König Sanḥerib Kopfhaar und Bart abschneidet und diesen durch Feuer gänzlich vernichtet, um den König zu entehren. Und dann führt der Talmud noch von R. Papa ein Sprichwort an: נרירתיה לארמאה ושפיר ליה, אתלי ליה נורא בדיקניה ולא שבעת חוכא מיניה, hast du einem Nichtjuden (das Haar) geschoren und es ist ihm recht, so hänge ihm noch Feuer an den Bart und du wirst über ihn nicht genug

[1] Über das Schwärzen des Gesichtes bei Trauer s. Grüneisen, *Ahnenkultus* 102; als Schimpf in jer. Taʿanith ɪ 64[d] 14, Genes. rabba 36, 7: R. Ḥijja b. 'Abba sagt: חם וכלב [ועורב] שימשו בתיבה לפיכך יצא חם מפוחם וכלב מפורסם בתשמישו [עורב יצא משונה מן הבריות], אמר רבי לוי לאחד שקבע מוניטין שלו בתוך אהלו של מלך אמר המלך גוזר אני שיתפחמו פניו ויפסל מטבעו, Ḥam, der Hund und der Rabe setzten die Begattung auch in der Arche fort; deshalb kam Ḥam geschwärzt heraus, begatten sich Hunde öffentlich und ist der Rabe von allen Geschöpfen verschieden; vgl. b. Synh. 108[b]. Vgl. hiezu Baldensperger in *Palestine Explor. Fund,* Quart. Stat. 1893, 213, der aus dem Volksglauben der Araber in Palästina erzählt, der Rabe sei von Noah verflucht worden; ein Fluch lautet: Gott schwärze dein Gesicht (الله يسوّد وجهك). In Cant. rabba 4, 4 § 3 deutet R. Jisḥak diesen Vers auf die gegen die Midjaniten kämpfenden Israeliten in Num. 31: sie gingen nach dem Siege paarweise zu den midjanitischen Frauen, der eine schwärzte ihr Gesicht, der andere nahm ihren Schmuck ab, worauf die Frau sprach: Sind wir denn nicht auch Gottes Geschöpfe, daß ihr uns solches tuet? Vgl. auch Toß. Maʿasser šeni v 13.

lachen können.[1] Es kann demnach, wie im Gesetze Hammurabis und im sumerischen Familiengesetze, auch bei den Juden der vorarabischen Zeit und schon bei den alten Israeliten die Strafe des Haarabschneidens bestanden haben. Es ist aber möglich, daß sie später, als ein Grundsatz die Anwendung jeder anderen Strafe neben der Todesstrafe bei Ehebruch und sonst ausschloß, ganz aufgehört hat; und es ist hiefür besonders zu beachten, daß das Haarabschneiden sowohl bei Hammurabi, als auch im sumerischen Familiengesetze dort erscheint, wo die Bibel Todesstrafe setzt, und auch bei den alten Germanen an die Stelle der Todesstrafe trat (SCHRADER, *Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* 318).[2] Hiefür spricht auch die Tatsache, daß in den dem Schulhaupte von Sura, Natronai (um 850) zugeschriebenen Bescheiden (bei HOROWITZ II 20, 11) die Verfügung sich findet: ‚Wenn jemand den Sabbath mutwillig entweiht, soll er geschlagen und ihm das Haar geschnitten werden.'[3]

---

[1] Aruch liest hier גרעיתיה, vgl. LEVY, *Neuhebr. WB.* I 363[a] und RABBINOWICZ z. St., der aus Handschriften als richtige Lesart גרידתיה = ‚schaben' hat, wie Hiob 2, 8. Die ganze Stelle macht den Eindruck, daß die nichtjüdische Bevölkerung Babyloniens, die R. Papa und sein Sprichwort im Auge haben, sich das Haar und den Bart abschnitt und wie der Athener darin keine Entehrung sah; sie war arisch. Doch führt R. Josef, ein babylonischer Lehrer des 4. Jahrhunderts, als Auslegung von Daniel 7, 5 eine Baraitha an (b. ʿAboda zara 2[b]), in der als das zweite Tier bei Daniel die Perser bezeichnet werden und von diesen gesagt wird, daß sie sich Haare wachsen lassen, wie der Bär. Da es sich um eine Baraitha handelt, müssen die Perser der Arsakidenzeit gemeint sein.

[2] Haarabscheren als Ersatz für das Leben bei den nordsyrischen Christen und den Arabern im Ǧolân und Haurân s. bei CURTISS, *Ursemit. Religion* 189 ff. 192, 4.

[3] Auf eine häufige Anwendung dieser Strafe scheint das Responsum des Gaons Jehudai (um 760) hinzuweisen, worin derselbe in einer eigentümlichen Kombination von Strafen folgendes verfügt (im אור זרוע III § 329): ‚Wenn jemand seinen Nächsten verwundet, ist es nicht zulässig, ihn straflos ausgehen zu lassen, sondern er soll geschlagen und geschoren werden (ילקה ויתגלח) und einen Monat fasten; und wenn er sich diesem nicht unterziehen will, wendet man Gewalt an, damit er nicht der göttlichen Strafe verfalle.' Die Vorschrift macht jedoch den Eindruck, daß ויתגלח im Hithpaʿel nicht das vom Gerichte angeordnete Scheren als schwere Strafe, sondern es, wie das Fasten, als auferlegte (Selbst-) Demütigung bezeichnet. Das Responsum Natronais führt die Responsensammlung שערי תשובה Nr. 45 von dem Gaon Hai (998—1038), dagegen die Sammlung von Gutachten ed. Lyck Nr. 75 und Jehuda

So lange die Bedeutung der assyrischen Wurzel גלב im Gesetze Hammurabis, in den sumerischen und altbabylonischen Gesetzen nicht durch neue Belegstellen unzweifelhaft festgestellt wird, darf die aus der Vergleichung des biblischen, jüdisch-talmudischen, arabischen und arabisch-jüdischen Rechtes mit dem altbabylonischen gewonnene = Haarschneiden als die vorläufig wahrscheinlichere gelten. Die verschiedenen Quellen ergeben, daß Freien, die zur Strafe als Sklaven verkauft, und Frauen und Männern, die wegen Unzucht oder infolge der Talion als der Unzucht Verfallene gestempelt werden, das Haar geschnitten wurde; dieses tritt auch an Stelle des Todes. Eine genauere Untersuchung der Todesstrafen bei den Semiten dürfte auch für diese das Strafrecht derselben betreffende Frage einigen Aufschluß ergeben.

---

b. Barzilai (ספר העתים p. 46) ohne Urheber und mit den Worten an: ... בזמן הזה מה אפשר לנו לעשות לו, אנו מלקין אותו ומבזין אותו כדי שלא יהא הדבר בהיתר ואל ישוב לאולתו; statt des Haarschneidens steht das unbestimmte מבזין אותו = man schändet ihn.

Das syrisch-römische Rechtsbuch und Ḫammurabi.

Von

D. H. Müller.

Unter gleichem Titel hat Ludwig Mitteis in der *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Rom. Abt., Band xxv, 1904, S. 284—297 einen Artikel veröffentlicht, der gegen die Aufstellungen in meinem Ḫammurabi-Buch (S. 275—285) gerichtet ist. Er verteidigt darin seine Hypothese bezüglich dieses Rechtsbuches und weist meine Angriffe auf der ganzen Linie zurück.

Ich sehe mich nach einer aufmerksamen Prüfung seiner Gründe bemüssigt, meine Aufstellungen zu verteidigen und die Streitfrage zu vertiefen. Meine Polemik wird eine streng sachliche sein, ich kann es mir aber nicht versagen, auf einige überflüssige Schärfen allgemeiner und spezieller Natur in gleicher Weise zu antworten, wobei ich dem Verfasser Schritt auf Schritt folgen werde.

Mitteis beginnt mit einem Panegyrikus auf das Gesetzbuch Ḫammurabis, das ‚ein strahlendes Licht in das Dunkel einer halbversunkenen Völkergeschichte wirft'. Er erkennt an, ‚daß es zeitlich und räumlich auch den alten Völkern des Mittelmeeres nahe genug steht, um den Gedanken an eine Einflußnahme dieses altbabylonischen Kulturwerkes auf ihre Rechtsentwicklung nahe zu legen'.

Soweit stehen wir beide auf gleichem Boden und ich unterschreibe jedes Wort, das Mitteis ausgesprochen hat. Es ist aber nicht jeder frei, der seiner Ketten spottet, und derselbe Forscher, der ‚keine trennenden Schranken zwischen den Völkern anerkennen will',

erinnert sich plötzlich, daß er Romanist ist und setzt sich zur Wehr gegen ‚den energischesten Vorstoß, der von orientalistischer Seite unternommen worden ist, wobei der Versuch gemacht wird, den Einfluß Ḫammurabis nicht bloß im hebräischen Recht, sondern auch im römischen Zwölftafelgesetz nachzuweisen‘.

Es wäre mir außerordentlich erwünscht gewesen, wenn ein Romanist vom Range Mitteis', der sich eingehend mit dem griechischen Rechte befaßt hat, in eine Prüfung meiner Hypothese bezüglich des Zwölftafelgesetzes eingetreten wäre. Dies hätte der Sache nur nützen und zur Klärung der Frage viel beitragen können. Leider überläßt dies Mitteis anderen und beschränkt sich darauf, eine Lanze pro domo zu brechen und die griechischen Einflüsse im syrisch-römischen Rechtsbuch zu verteidigen. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, ebensowenig dagegen, daß Mitteis sich zur größten Skepsis bekennt (das Bekenntnis ist Gewissenssache), aber wenn er einen Schritt weiter geht und sich im Handumdrehen zum skeptischen Ignorabimus bekennen zu müssen glaubt, so kann ich dies nicht mehr hinnehmen. Ein ‚skeptisches Ignorabimus‘ ist eine contradictio in adjecto. Es haben schon andere mit dem Ignorabimus nicht viel Glück gehabt und es tut nicht gut, solche Dinge nachzuahmen. Ignorabimus ist ein Dogma und skeptische Dogmen sind Unmöglichkeiten.

Nachdem aber Mitteis zu dem Dogma sich bekennt ‚auf dem Gebiete, wo die Meinungen der Romanisten durch die Orthodoxie einer jahrtausendjährigen Tradition gefestigt ist‘, verliert er das Recht zur Kritik und ist einem Bibelforscher vergleichbar, der für die freie Forschung eintritt, die aber gegen die Bibel nicht verstoßen darf. Er hat sich also das ‚strahlende Licht‘ selbst abgedreht und das ist seine Sache. Aber wenn man schon ein Dogma hat, darf man nicht ohne weiteres sagen: ‚zudem ist der Angriff auch in der Durchführung schwächlich‘; das muß erst bewiesen werden, und so lange man es nicht prüft und beweist und die Last der Beweisführung anderen zuschiebt, tut man gut, darüber zu schweigen und ich muß Mitteis seine eigenen Worte, die er an einen anderen richtet, vorhalten: ‚Hätte er meine Schrift wirklich gelesen, statt gegen sie zu polemisieren!‘

Während Mitteis also die Verteidigung des Zwölftafelrechtes anderen überläßt, hält er es für geboten, auf dem Gebiet des syrisch-römischen Rechtsbuches, ‚wo nur wenige eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil besitzen,[1] daher auch eine allseitige Prüfung der aufgestellten Behauptung D. H. Müllers nicht mit Bestimmtheit zu erwarten ist', selbst das Wort zu ergreifen.

Er sagt, daß ‚seine These, daß das syrisch-römische Rechtsbuch in seinen nichtrömischen Bestandteilen auf das hellenische Recht zurückgehe,' die er vor mehr als einem Dezennium aufgestellt habe, ‚seither ziemlich allgemein[1] angenommen worden sei'. Er bemerkt ferner, daß er die ‚Möglichkeit eines stellenweise Zutagetretens orientalischer Anschauungen nie völlig ausgeschlossen habe' und fügt hinzu: ‚Bei einem im Orient überall verbreiteten Rechtsspiegel wäre diese Erscheinung ja nur natürlich, weshalb denn auch die ganze Vorstellung von einem hier obwaltenden orientalischen Einfluß in früherer Zeit mit jener Sicherheit geherrscht hat, welche den plattesten[1] Ideen in besonderem Maß eigentümlich ist.'

Es hat immer eine Gefahr, ein zweischneidiges Schwert zu handhaben, weil man sich selbst dabei verletzen kann und dies passiert oft dem geschicktesten Fechter. Wie kann man nur sagen, daß etwas, was erst vor einem Dezennium nachgewiesen wurde, ziemlich allgemein angenommen worden ist, nachdem man erst wenige Zeilen vorher betont hat, daß nur wenige eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil darüber besitzen? — Und was will die Wendung von den plattesten Ideen besagen? Es ist doch gleichgültig ob eine Idee platt oder sagen wir tief oder erhaben ist, es kommt darauf an, ob sie wahr oder nicht wahr ist. Dadurch, daß etwas selbstverständlich scheint, hat es doch an Wahrscheinlichkeit nicht verloren. Und ist ein Dezennium ein so großer Zeitraum für Ideen, seien sie platt oder tief, daß sie dadurch schon ein Besitzrecht erwerben?

Und sind in der Tat die Aufstellungen Mitteis' ohne Widerspruch geblieben? Ich erfahre aus diesem Artikel selbst, daß bereits

[1] Von mir gesperrt.

K. Voigt (*Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss.* 1893, p. 210 ff.) sich veranlaßt gesehen hatte, für die mesopotamische Herkunft des syrischen Partikularismus eine Lanze zu brechen, und ich bedauere aufrichtig, dies nicht gewußt zu haben, weil ich sonst die Meinung des hochverdienten Forschers angeführt hätte.

Auch ein anderer großer Kenner des griechischen Rechtes, K. Wessely, sagt ausdrücklich, allerdings erst nach dem Erscheinen meines Buches: ,Gewiß spricht die innere Wahrscheinlichkeit für Müllers Beweisführung S. 275 ff., daß in dem syrisch-römischen Rechtsbuch an solchen Stellen, die keine genügende Erklärung im römischen Recht haben, Spuren des Einflusses der altsemitischen Gesetze zu erkennen sind, nicht etwa Spuren der griechischen Rechtsentwicklung.[1]

Man sieht, daß unter den ,wenigen, welche eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil darüber besitzen', sich zwei gewichtige Stimmen gegen Mitteis' Hypothese aussprechen.

Ich gehe nun zur sachlichen Polemik über das Verhältnis des syrisch-römischen Rechtsbuches zur hellenischen Gesetzgebung beziehungsweise zu Ḫammurabi und den orientalischen Quellen über und will hier einer Anregung Mitteis' gern folgen. Er wirft mir vor, ,daß ich den entscheidenden Punkt völlig umgehe, nämlich das bekannte Intestaterbsystem des Rechtsbuches'. Er fährt fort: ,Diesen Hauptpunkt hat jeder anzugreifen, der den orientalischen Einfluß in den Vordergrund stellt, und gerade dieser allein entscheidende Punkt wird von Müller ignoriert etc.' (*Zeitschr. d. Sav.-Stiftung* xxv, 293).

Es ist überflüssig, hier die Gründe anzugeben, warum ich gerade diesen Punkt in meiner Arbeit in suspenso gelassen habe, sie sind mehr äußerlicher Natur, es genügt, wenn ich jetzt, bevor ich auf die bereits in Frage stehenden Punkte eingehe, meinen Angriff auf das Intestaterbsystem im Rechtsbuche richte.

Im zehnten Kapitel (*Reichsrecht und Volksrecht,* S. 313 ff.) hat Mitteis in sehr eingehender Weise das Intestatsrecht des syrischen

[1] *Zeitschr. für die österr. Gymnasien*, 1904, II, Heft S. 143.

Rechtsbuches behandelt. Schon Bruns hatte erkannt, daß ‚diese Bestimmungen aus einer der römischen ganz fremden Rechtswelt herrühren müssen', versuchte es mit dem jüdischen Erbrecht zu vergleichen, das Resultat war aber ein unbefriedigendes.

Nach dem übereinstimmenden Urteile beider Romanisten ist das römische Erbrecht von der Vergleichung auszuschließen. Es konnte also nur das hellenische und jüdische Erbrecht zur Vergleichung herangezogen werden, die ich hinter einander nach dem Vorgange Mitteis' hierhersetze:

Jüdisches Erbrecht.

(Mitteis, *Reichsrecht* S. 316.)

Nach dem Tode eines Mannes oder einer Frau bilden

1. die erste Klasse die Söhne und ihre Descendenz,
2. die zweite Klasse die Töchter und ihre Descendenz,
3. darauf Brüder,
4. darauf die Schwestern,
5. dann Vatersbrüder,
6. dann die Vatersschwestern

} und deren Descendenz,

7. die Mutter und alle mütterlichen Verwandten sind von der Erbschaft unbedingt ausgeschlossen.

Griechisches Erbrecht.

(Mitteis, *Reichsrecht* S. 319—20.)

1. Die Söhne (mit Ausschluß der Töchter),
2. die Töchter (Erbtöchter und deren Descendenz),
3. die Brüder von Vatersseite,
4. die Schwestern von Vatersseite,
5. Vatersbrüder,
6. Vatersschwestern

} und deren Descendenz.

7. Ist in allen diesen Klassen kein Erbberechtigter vorhanden, so kommen die Verwandten von der Mutterseite in Betracht.[1]

---

[1] Gegen die Echtheit dieses Gesetzes sind allerlei Bedenken vorhanden, auch sind über Einzelheiten die Meinungen verschieden. Ich nehme aber die Auf-

Wie man sieht, unterscheiden sich beide Erbrechte nur durch Punkt 7. Nach jüdischem Erbrecht kommen die Mutter und die mütterlichen Verwandten nicht in Betracht, wogegen sie nach hellenischem Recht mangels anderer Erben in das Erbrecht eintreten.

Von beiden verschieden ist das syrische Erbsystem.

(Mitteis, *Reichsrecht* S. 313—314):

Die Erbfolge geht vor sich nach Erbklassen.

1. Die erste Klasse bilden die Kinder; ,männliche und weibliche, sie erben gleichmäßig', wobei jedoch P § 1 einen merkwürdigen, später zu erklärenden Zusatz macht. Bezüglich verstorbener Söhne besteht ein Repräsentationsrecht der Enkel, nicht auch bezüglich verstorbener Töchter.

2. ,Wenn er aber', so fährt das Rechtsbuch fort, ,stirbt, ohne ein Kind zu haben, so beerbt ihn der Vater des Mannes; lebt sein Vater nicht mehr, so erben gleichmäßig seine Brüder (oder die Söhne verstorbener Brüder L § 37) und Schwestern.' Es wird hinzugefügt, daß neben den Geschwistern auch die Mutter ein Kopfteil erhält.

3. ,Wenn der Mann stirbt ohne Vater (oder Geschwister), er hat aber Onkel, Brüder seines Vaters, so beerben ihn diese, und wenn er keine Onkel hat, so erben die Söhne der Onkel.'

4. ,Wenn das Geschlecht seiner Väter erloschen ist, dann tritt ein das Geschlecht der Söhne seiner Töchter.'

5. ,Wenn auch das Geschlecht der Söhne seiner Töchter erloschen ist, so tritt ein das Geschlecht der Söhne seiner Schwestern.'[1]

6. ,Und wenn auch dies Geschlecht erloschen ist, so wird herbeigerufen das Geschlecht der Tanten.'

7. ,Wenn aber auch das Geschlecht des Vaters von den Weiblichen erloschen ist, dann wird zur Erbschaft gerufen das Geschlecht der Mutter des Mannes.'[2]

---

stellungen Mitteis' ohne weiteres an und überlasse ihm für dieselbe die Verantwortung.

[1] Die Bestimmungen 4 und 5 kommen nur in L § 37 vor, wogegen sie in L § 1 sowie in den übrigen Versionen fehlen.

[2] Diese Formulierung stammt aus L § 104, sonst lautet sie allgemein: ,Wenn

Mitteis (*Reichsrecht* 316) bemerkt in Bezug auf das jüdische System, daß es dem syrischen Rechtsbuche näher stehe als die römische Erbfolgeordnung. Die Unterschiede seien von geringer Bedeutung,[1] sie lassen sich allenfalls durch verschiedene Ausbildung des an sich gleichen Grundgedankens erklären. ‚Was aber — fährt Mitteis fort — entscheidend gegen die Verbindung des syrischen mit dem talmudischen Erbrecht spricht, ist, daß der Talmud das Erbrecht mütterlicher Kognaten mit der größten Entschiedenheit ablehnt,[2] während das syrische Rechtsbuch sie im ausgedehntesten Maß kennt. Dies kann umsoweniger für einen bloß zufälligen Unterschied der Detaildurchführung gehalten werden, als die Begriffe, die man sich über die Kognaten macht, mit der Grundlage und dem Entwicklungsgrade jedes Volkes aufs engste zusammenhängen.‘

In Bezug auf das griechische System muß bemerkt werden, daß es selbst nach Mitteis' Darstellung genau mit dem jüdischen übereinstimmt, nur in Punkt 7 unterscheidet es sich, hierin aber ganz scharf, vom jüdischen Erbrecht und stimmt mit dem des syrischen Rechtsbuches überein. Die Schilderung, welche Mitteis (*Reichsrecht* 322) von den ersten sechs Punkten des griechischen Erbrechtes gibt, paßt also ganz genau auch auf das jüdische:

‚Wie leicht zu erkennen, ist dieses (sc. das attische) Erbrecht nach einem System von Parentelen aufgebaut. Es erben zunächst die Nachkommen des Erblassers selbst (Klasse 1 und 2), dann die Nachkommen seines Vaters (3 und 4), endlich die Nachkommenschaft des Großvaters (5 und 6), wobei jedoch jede Parentel dadurch, daß die

---

keine Männer vorhanden sind, erben die Weiber‘ oder ähnlich. Die Bestimmungen 4, 5, 7 scheinen eine Ausdeutung dieses allgemeinen Prinzips zu sein.

[1] ‚Eine Differenz besteht zunächst insofern, als die Töchter und Schwestern erst nach Söhnen und Brüdern, dafür die Descendenzen dieser Töchter und Schwestern vor den Brüdern, resp. Vatersbrüdern erben, was sich im syrischen Spiegel umgekehrt verhält.‘

[2] Von Mitteis gesperrt. Ich bitte diese Tatsache und ihre Begründung im Gedächtnis zu behalten.

Männerlinie vor der weiblichen stets bevorzugt wird, in zwei (Halb-) Parentelen (1 und 2, 3 und 4, 5 und 6) zerfällt.‘

Wenn man genau zusieht, steht das talmudische System dem syrischen — immer abgesehen von Punkt 7 — näher als das hellenische. Um diese Tatsache feststellen zu können, wird es vielleicht gut sein, auf die talmudischen Quellen zurückzugehen, die in dem von Mitteis zitierten sekundären Werke etwas getrübt erscheinen.[1]

Die Mischna Baba Bathra viii, 1 (Fol. 108[a]) lautet:

יש נוחלין ומנחילין	Manche beerben und vererben,
ויש נוחלין ולא מנחילין	Manche beerben, vererben aber nicht,
מנחילין ולא נוחלין	Manche vererben, beerben aber nicht,
לא נוחלין ולא מנחילין	Manche beerben weder, noch vererben sie.
ואלו נוחלין ומנחילין	Folgende beerben und vererben:
האב את הבנים	Der Vater die Söhne,
והבנים את האב	Die Söhne den Vater,
והאחין מן האב	Die Brüder vom selben Vater,
נוחלין ומנחילין	Sie beerben und vererben.
האיש את אמו	Der Mann seine Mutter,
והאיש את אשתו	Der Mann seine Frau,
ובני אחיות (מן האב)	Die Söhne der Schwestern[2]
נוחלין ולא מנחילין	Beerben, vererben aber nicht.
האשה את בניה	Die Frau ihren Kindern,
והאשה את בעלה	Die Frau ihrem Manne,
ואחי האם	Die Brüder der Mutter
מנחילין ולא נוחלין	Vererben, beerben aber nicht.
והאחין מן האם	Die Brüder von der Mutter[3]
לא נוחלין ולא מנחילין	Beerben weder, noch vererben sie.

[1] Ich urteile nach Mitteis' Zitaten, das Werk von Selden habe ich nicht eingesehen.

[2] Die vom selben Vater stammen.

[3] Aber von verschiedenen Vätern.

Die zweite Mischna (fol. 115ª) lautet:

סדר נחלות כך הוא	Die Erbordnung ist also:
איש כי ימות ובין אין לו והעברתם את נחלתו לבתו	Wenn ein Mann stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, übertraget die Erbschaft an seine Tochter.
בן קודם לבת	Der Sohn geht der Tochter voran.
כל יוצאי ירכו של בן קודמין לבת	Die Descendenz des Sohnes geht der Tochter voran.
בת קודמת לאחין	Die Tochter geht den Brüdern (des Erblassers) voran.
יוצאי ירכה של בת קודמין לאחין	Die Descendenz der Tochter geht den Brüdern voran.
אחין קודמין לאחי האב	Die Brüder (des Erblassers) gehen den Brüdern seines Vaters voran.
יוצאי ירכן של אחין קודמין לאחי האב	Die Descendenz der Brüder geht den Vaterbrüdern voran.
זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין	Das Prinzip ist: Wer den Vorrang in der Erbschaft hat, dessen Descendenz hat ebenfalls den Vorrang.
והאב קודם לכל יוצאי ירכו	Der Vater geht aber allen seinen Descendenzen voran.

Zur ersten Mischna bemerkt die Gemara: Warum steht zuerst ‚der Vater die Söhne' und erst dann ‚die Söhne den Vater'? Man würde das Gegenteil erwarten: 1. weil es der natürliche Lauf der Dinge ist, daß der Vater stirbt und der Sohn ihn beerbt, weshalb wird hier ein Unglücksfall vorausgesetzt, daß der Sohn vor dem Vater stirbt? 2. heißt es ja im Pentateuch ausdrücklich: ‚Wenn ein Mann stirbt und hinterläßt keine Söhne', die Mischna müßte sich also in der Formulierung der Bibel anschließen.

Die Gemara antwortet auf diese Frage: Durch die Voranstellung soll angedeutet werden, daß der Vater dem Bruder des Erblassers vorangeht.

Dasselbe Prinzip wird ausdrücklich gegen Ende der zweiten Mischna ausgesprochen. Es wird aber dabei hervorgehoben, daß der Vater des Erblassers nur den Brüdern, nicht aber den Kindern desselben vorangeht.

Damit stimmt das syrische Rechtsbuch vollkommen überein: 2. ‚Wenn er aber stirbt ohne ein Kind zu haben, beerbt ihn der

Vater des Mannes, lebt sein Vater nicht mehr, so erben gleichmäßig seine Brüder und Schwestern.'

Während also das talmudische Erbrecht in dieser prinzipiellen Frage vollständig mit dem syrischen Rechtsbuch übereinstimmt, wird das Erbrecht des Vaters im attischen Recht bestritten. Mitteis gesteht dies ohne weiteres zu (*Reichsrecht* 323): ,So willkommen die Klarstellung dieses Punktes, insbesondere der Frage nach dem Erbrecht des Vaters behufs der Vergleichung des attischen Intestaterbrechts mit jenem des syrischen Rechtsbuchs sein müßte, so läßt sich doch bei dem gegenwärtigen Stand der Sache eine sichere Entscheidung in dem einen oder andern Sinn meines Erachtens nicht fällen und muß daher dieselbe im Schweben belassen werden.'

In einer Note (*Reichsrecht* 324, Note 1) führt Mitteis die Ansicht Rönnbergs an, welcher geneigt ist, für das gortynische wie für das attische Recht die Erbfolge der Eltern in Abrede zu stellen, wofür auf die Analogie des altgermanischen Gedankens: ,Es stirbt kein Gut zurück, sondern vorwärts' verwiesen wird.

Hat Rönnberg Recht, so ist zwischen dem hellenischen und syrischen Erbsystem eine weite Kluft von prinzipieller Bedeutung. Doch darauf legt Mitteis kein besonderes Gewicht, er kann darauf hinweisen, daß der Talmud das Erbrecht der mütterlichen Kognaten mit der größten Entschiedenheit ablehnt und führt in einer Note den talmudischen Spruch an: ,Die Familie (Verwandtschaft) der Mutter wird für keine Familie angesehen.' Die Richtigkeit dieser Tatsache gebe ich ohne weiteres zu und trotzdem habe ich die Empfindung, als ob Mitteis alles auf eine Karte gesetzt hat.

Es hat immer etwas Schlimmes, nach sekundären Quellen zu arbeiten und mit dem Talmud hat es ein eigenes Bewandtnis. Der Talmud ist kein einheitliches Werk, er ist ein historisches Konglomerat, in dem die verschiedenen Schichten abgelagert sind, wobei die letzte Schichte uns durchaus nicht immer den richtigen Tatbestand gibt. Wer den Talmud zu rechtshistorischen Zwecken verwerten will, der muß den ganzen Gang der Untersuchung und der Diskussion verfolgen können. Wer dies unterläßt, gerät in die Irre.

Die ganze Erbrechtstheorie im Talmud wird auf die Stelle Num. Kap. 27, V. 8—11 aufgebaut, die also lautet:

(8.) Wenn jemand stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, sollt ihr seinen Erbbesitz auf seine Tochter übergehen lassen.

(9.) Hat er aber keine Tochter, sollt ihr seinen Erbbesitz seinen Brüdern geben.

(10.) Hat er aber keine Brüder, sollt ihr seinen Erbbesitz den Brüdern seines Vaters geben.

(11.) Hat sein Vater keine Brüder, sollt ihr seinen Erbbesitz seinem nächsten Blutsverwandten aus seinem Geschlechte (seiner Familie) geben; der soll ihn in Besitz nehmen.'

In dem letzten Verse deuten die Talmudisten die Worte ,nächsten Blutsverwandten' gegen den einfachen Sinn der Stelle nur auf den Vater des Verstorbenen. Man darf nicht glauben, daß sie aus dieser Stelle das Erbrecht des Vaters abgeleitet haben. Dies bestand, aber sie suchten die Rechtsanschauung durch Hermeneutik mit den Bibelstellen zu verknüpfen, indem sie darauf hinwiesen, daß das Wort ,Blutsverwandter' (שאר) vom Vater gebraucht wird. Bei diesen Rechtsgelehrten stand auch das Prinzip fest, daß das Erbrecht der mütterlichen Kognaten abzulehnen sei. Sie stützten diese Anschauung durch einen Vers der Heiligen Schrift, Num. 1, 2 etc. ,nach den Familien nach den Häusern ihrer Väter', woraus also geschlossen wurde, daß die Familie der Mutter gar nicht als Familie angesehen wird.

Obwohl nun diese Rechtsanschauung und Deutung von dem Redaktor der Mischna[1] rezipiert worden ist, so ist sie weit entfernt davon, als die allein gültige angesehen zu werden. Sie mag für die spätere Zeit bei den Juden Gesetzeskraft erlangt haben, für historische und rechtsvergleichende Zwecke darf sie nicht als allein maßgebend betrachtet werden.

In der Tat findet sich im Talmud eine abweichende Auffassung scharf ausgeprägt (Baba Bathra fol. 114[b]):

---

[1] Er starb 219 n. Chr.

אמר רבי יוחנן משום ר׳ יהודה בן רבי שמעון דבר תורה האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה שנאמר מטות מקיש מטה האם למטה האב. מה מטה האב אב יורש את בנו אף מטה האם אשה יורשת את בנה.

R. Jochanan sagt im Namen des R. Jahuda b. Rabbi Schimʿon:[1] Die biblische Vorschrift ist: Der Vater beerbt seinen Sohn und die Mutter beerbt ihren Sohn, denn es steht (Num. 36, 8): ‚Und jede Tochter, welche einen Erbbesitz erbt aus den Stämmen Israels‘, der Stamm (die Familie) der Mutter ist also analog zu behandeln wie die Familie des Vaters. Wie also der Vater seinen Sohn beerbt, so auch die Mutter ihren Sohn.

איתביה ר׳ יוחנן לר׳ יהודה בן שמעון «האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין». אמר ליה משנתנו איני יודע מי שנאה.

R. Jochanan wendet gegen R. Jahuda b. Schimʿon ein mit einem Hinweis auf unsere Mischna, wo es heißt: ‚Die Mutter vererbt ihrem Sohne, die Frau dem Manne, die Mutterbrüder vererben ihrem Neffen, sie beerben sie aber nicht.‘ Er antwortete: Ich weiß nicht, wer unsere Mischna tradiert hat.

Es wird in der Diskussion darauf hingewiesen, daß im Prinzip unserer Mischna selbst ein Widerspruch liege, den man dann zu beseitigen sucht. Bei dieser Gelegenheit wird auch die Ansicht einer älteren Autorität angeführt, nämlich des R. Zacharja b. haq-Qaṣṣab,[2] daß in Bezug auf die Beerbung der Mutter Sohn und Tochter gleiche Rechte haben. Diese Ansicht des R. Zacharja b. haq-Qaṣṣab wird daselbst Fol. 111ᵃ ausführlich begründet und dabei erzählt, daß verschiedene Autoritäten in Babel in Erbstreitigkeiten nach diesem Rechtsprinzip vorgehen wollten und nur durch die Bedrohung mit dem Banne davon abgehalten worden sind.

Man sieht hieraus, daß allerdings R. Jahuda han-Nasi, der Redaktor der Mischna im zweiten Jahrhundert n. Chr., in seiner Kodifikation das Erbrecht der mütterlichen Kognaten beseitigt hat, die Kodifikation des letzten Redaktors blieb aber, wie man sieht, bestritten und man darf daraus keineswegs weitgehende Folgerungen auf die ‚Grundlage und den Entwicklungsgrad‘ des israelitischen Volkes ziehen, oder genauer gesagt: Es liegt darin nur ein Indicium auf den

---

[1] Sonst nicht bekannt, vielleicht umzustellen: R. Schimʿon b. Jahuda in dessen Name R. Jochanan öfters tradiert, oder dessen Vater (um 150—180 n. Chr.).

[2] Lebte um 60—90 n. Chr.

Entwicklungsgrad zu einer bestimmten Zeit, nicht aber auf die Grundlage.

Auf die Meinungsverschiedenheit in bezug auf das Erbrecht wirft eine Stelle (Baba Bathra fol. 115[b]) helles Licht, sie lautet:

אמר רב הונא אמר רב כל האומר תירש בת עם בת הבן אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו שאינן אלא מעשה צדוקין. דתניא בארבעה בעשרים בטבת תבנא לדיננא שהיו צדוקין אומרין תירש הבת עם בת הבן. ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שוטים מנין זה לכם. ולא היה אדם שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר. ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן:

R. Huna im Namen von Rab sagt: ,Wer da behauptet: Die Tochter (des Erblassers) beerbt ihn neben der Tochter des (verstorbenen) Sohnes, mag er auch ein Fürst in Israel sein, gehorcht man ihm nicht; denn dies ist sadduzäische Rechtspraxis. Es heißt nämlich in der Fastenrolle: Am 24. des Monats Ṭebet kehrten wir zu unserer Rechtspraxis zurück, denn die Sadduzäer behaupteten, ,daß die Tochter mit der Enkelin (Tochter des Sohnes) gleichmäßig erben‘. Da trat ihnen R. Jochanan b. Zakkai[1] entgegen und sprach zu ihnen: ,Ihr Toren, woher wisset ihr dies?‘ Niemand konnte es ihm erklären, bis sich ein Greis erhob und ihn anfuhr und sprach: ,Wenn ihn die Enkelin, die ihr Recht von seinem Sohne herleitet, beerbt, wie sollte ihn seine Tochter, die direkt ihr Recht auf ihn zurückleitet, nicht beerben?‘

קרא עליו את המקרא הזה אלה בני וכו׳ ... אמר ליה רבי בכך אתה פוטרני אמר לי שוטה. ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין תאמר בבתו שהורע כחה במקום אחין ונצחום ואותו היום עשאוהו יום טוב:

R. Jochanan antwortete ihm mit einer witzigen Anspielung auf einen Bibelvers. Der Alte aber sprach: ,Willst du mich damit abtun?‘ — Da sprach R. Jochanan: ,Tor! Unsere vollkommene Thora hat doch noch soviel Wert als euer leeres Geschwätz. Wenn die Sohnestochter selbst den Brüdern ihres Vaters gegenüber ihr Recht behauptet (indem sie neben ihren Vatersbrüdern erbt), wie sollte sie ihr Recht nicht gegenüber der Vatersschwester behaupten, die ja neben ihren Brüdern nicht erbt.‘ So besiegten sie die Sadduzäer und machten diesen Tag zum Festtag (zur Erinnerung an den Sieg).

Die Beantwortung der Frage, welche tiefere politische Motive diesen Streitigkeiten über das Erbrecht zugrunde lagen, gehört nicht

[1] Zwischen 60—68 n. Chr.

hierher.[1] Man erkennt aber, daß die beiden großen politischen und religiösen Parteien, die Pharisäer und Sadduzäer, darin engagiert waren.

Mit der den Pharisäern eigentümlichen Konsequenz suchten sie nun das weibliche Erbrecht nach Kräften einzuschränken und als Schlußstein ihres Erbsystemes proklamierten sie die absolute Ausschließung der weiblichen Kognaten. Ohnehin bewegte sich das mosaische Recht, wie auch andere Rechte unabhängig von demselben, in gerader Linie vom Matriarchat zum Patriarchat; nun kam dazu ein politischer Anlaß und dieser bestärkte die leitende Partei nach Möglichkeit das weibliche Erbrecht einzudämmen.

Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück, so zeigt es sich, wie gefährlich es ist, alles auf eine Karte zu setzen. Mitteis bezeichnet das Intestaterbrecht als den ‚Hauptpunkt' seines Werkes, den jeder angreifen muß, der den orientalischen Einfluß in den Vordergrund stellen will.

Diese feste Burg des Mitteis'schen Systemes ruht wieder auf der einzigen Grundlage, auf Punkt 7, daß ‚nach talmudischem Recht die mütterlichen Verwandten von der Erbschaft unbedingt ausgeschlossen sind'.

Nachdem aber diese Grundlage sich als zu schwach und diese Behauptung als unrichtig erweist, so wankt die Burg und es ist jetzt an der Zeit zu prüfen, ob sie noch durch Stützen wird gehalten werden können oder ob sie ganz zusammenbricht, d. h. mit anderen Worten, es müssen die Konkordanzen zwischen dem attischen und dem syrischen Recht, die Mitteis (*Reichsrecht* 324 ff.) zusammengestellt hat, geprüft werden.

---

[1] Vgl. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel,* S. 143: ‚Den Sadduzäern kam es nur hauptsächlich darauf an, die herodische Familie als legitim darzustellen, die Pharisäer beharrten dabei, sie seien Fremdlinge, etc. . . .' Die Sadduzäer gründeten ihr Recht des herodischen Hauses auf die Abstammung von Mariamne, der Tochter von Alexandra und der Enkelin Hyrkans, welche, nachdem alle männlichen Nachkommen des hasmonäischen Hauses hinweggerafft waren, das Erbrecht besaß, es dann auf ihren Stamm und dann auf ihre Kinder übertrug etc.

1. Als **erste** und wichtigste Konkordanz bezeichnet MITTEIS die Verbindung von agnatischer und kognatischer Erbfolge, die sich in beiden Rechten (attischem und syrischem) findet, sonst in keinem damaligen Recht nachweislich ist, insbesondere aber vom jüdischen Recht bestimmt abgelehnt wird.

Wir haben bereits gesehen, daß die Verbindung der beiden Erbfolgen nach älteren Autoritäten im jüdischen Rechte bestanden hat und daß die Ausschließung der Kognaten durch eine mächtige politische und religiöse Partei durchgesetzt worden ist.[1]

Ich bin aber in der Lage, dieselbe Tatsache, die Verbindung beider Erbfolgen, bei einer jüdischen Sekte nachzuweisen, welche den Talmud nicht anerkennen wollte und ihre Gesetze auf die heilige Schrift zurückgeführt hat, ich meine die Karäer. Ich will nun hier einige Stellen geben, welche das Erbrecht der Mutter beweisen. Entnommen sind sie dem Werke Eškol hak-Kofer des R. Jahuda Hadasi, welches im 13. Jahrh. verfaßt worden ist, aber durchwegs auf alte Quellen zurückgeht:

(רנב) בהמצא האב יורש
ואם אין תירש האם.
כאשר האב קודם לרשת
לבניו ולקחת נחלתם
ולהנחילם מהאם, כן האם
קודמת מכל שאֵר כאשר נעמי
ירשה את בניה והנחילתהו
ליורשי תורת ה׳

(252) Wenn der Vater noch lebt, erbt der **Vater**; wenn nicht, erbt die **Mutter**.

Wie der Vater bei der Beerbung seiner Kinder den Vorrang hat vor der **Mutter**, so hat die **Mutter** den Vorrang vor den übrigen Verwandten (mütterlicherseits), wie No'mi ihre Söhne beerbt hat und sie den Erben vererbt hat.

(רנה) יחד אם לא עזב אב
ולא יורש אב תהיה ירושתו
לאמו וליורשיה אחריה.

(255) Nur wenn er (der Verstorbene) weder Vater noch dessen Descendenz hat, fällt seine Erbschaft der **Mutter** und ihrer Descendenz zu.

(רנו) יש בהם חלוף הוא
על האם ויש שאמרו תירש
בנה ויש שאמרו לא תירש
והנכון כאשר בארנו שתירש

(256) Es ist eine strittige Frage, ob die **Mutter** erbt: Die einen sagen: Die Mutter beerbt ihren Sohn, die anderen negieren dies. Das Richtige ist, was wir bereits gesagt haben. Sie beerbt ihren Sohn soweit

[1] Zugegeben muß werden, daß die Formulierung dieser Bestimmung im attischen Recht und im syrischen Rechtsbuch sehr ähnlich ist (*Reichsrecht* 324), man darf aber nicht vergessen, daß diese Formulierung sich nur in **einer** Rezension und an unrichtiger Stelle (L § 104) findet.

בנה בממון וברכוש אבל בירושת הארץ אם היא משבט אחר לא תירש.

(רס) לכן זה שאמר בסדר הירושה ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו הודיע כי הוא מכליל משפחת אמו ומשפחת אביו לעיניך.

Geld und beweglicher Besitz in Betracht kommt, in Bezug auf unbeweglichen Besitz beerbt sie ihn nur dann, wenn sie demselben Stamme angehört.

(260) Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter, sowie die des Vaters gemeint sei.

Bedenkt man, daß einerseits alte talmudische Autoritäten das Erbrecht der Mutter anerkennen[1] und andererseits, daß eine Sekte, welche den Talmud verwirft, und deren Überlieferung — ob mit Recht, möchte ich nicht entscheiden — man mit den Sadduzäern in Zusammenhang bringen will, das Erbrecht der Mutter in so scharfer Weise hervorhebt, so wird man die Formulierung der ersten Konkordanz bei Mitteis (*Reichsrecht* 324):

‚Vor allem finden wir in beiden Rechten jene höchst auffällige und sonst in keinem damaligen Rechte nachweisliche, insbesondere vom jüdischen Rechte bestimmt abgelehnte Verbindung der kognatischen Erbfolge mit der agnatischen.‘ objektiv beurteilen können.

2. Die zweite Konkordanz betrifft die Parentelenordnung.[2] Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß in bezug auf die ersten sechs Punkte, also auf die Parentelenordnung, das hellenische Recht genau mit dem jüdischen übereinstimmt. In einem Falle, in bezug auf das Erbrecht des Vaters, steht das jüdische sogar dem syrischen näher als das hellenische.[3]

3. Die dritte Konkordanz bezieht sich auf das κρατεῖν τοὺς ἄρρενας. Es findet in beiden Rechten ein Vorzug der Männer vor

---

[1] Manche karäische Autoritäten, darunter R. Joseph al-Baṣîr (10. Jahrhundert) lassen die Mutter sogar neben dem Vater erben. Daniel al-Ḳomsi bestimmt, daß die Mutter (so wie die Tochter) ein Drittel erbt. (Vgl. E. Bescheizi, Adereth Elijahu, *Erbrecht* Abschnitt 3.)

[2] *Reichsrecht* 325.

[3] Vgl. oben S. 147—148.

den Frauen derselben Klasse statt; und zwar wird dieser Grundsatz mit vollem Bewußtsein ausgesprochen.

Die Tatsache, daß die Männer vor den Frauen beim Erbrecht bevorzugt werden, gelangt auch im mosaischen und im talmudischen Recht zur schärfsten Ausprägung.

4. Die vierte Konkordanz will MITTEIS[1] daraus konstruieren, daß er in einer Stelle des Rechtsbuches (L § 37), welche von dem reinen Samen (agnatus) und von dem Geschlecht der Weiber, welches dem Erdreiche gleicht (cognatus) handelt, den Einfluß der griechischen Naturphilosophie erkennen will. Auch der Talmud bezeichnet die Frau als ‚ewiges Erdreich'.[2] Die Gleichung liegt so nahe, daß man daraus kaum irgendwelche Schlüsse auf die Entstehung des Erbrechtes zu ziehen berechtigt ist.

Von diesen Konkordanzen bleibt also wenig übrig. Dort wo die Konkordanzen passen, betreffen sie nicht nur das attische, sondern in gleicher Weise das talmudische Recht, höchstens daß hie und da in der Formulierung und in den Phrasen griechische Art zum Ausdrucke kommt, was ja nicht wundern darf, da das Original in griechischer Sprache geschrieben war. Stimmt aber das attische Recht mit dem talmudischen Punkt für Punkt überein, wo haben wir den Beweis, daß das syrisch-römische Intestatrecht hellenischen und nicht vielmehr orientalischen Ursprunges ist?

5. Nun kommt aber bei MITTEIS ein fünfter Beweisgrund (*Reichsrecht* 327), ‚das Erbrecht der Töchter', und hiermit münden wir in die Polemik ein, die ich gegen MITTEIS eröffnet und die er abzuwehren gesucht hat.

Es handelt sich um den § 1 des Gesetzes, dessen verschiedene Formulierungen in den Handschriften von London und Paris, sowie in der arabischen und armenischen Version hier gegeben werden:

---

[1] *Reichsrecht* 326.

[2] Vgl. Synhedrin 74b אסתר קרקע עולם היתה ‚Ester war ewiges Erdreich' was so erklärt wird: ‚Die Frau hat eine passive Rolle und so wie der Erdboden zum Besäen bestimmt ist, so auch die Frau.'

L.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und er hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie gleichmäßig.

Wenn er aber ein Testament schreiben will, so läßt er seine Kinder erben nach seinem Belieben; aber einer jeden seiner Töchter gibt er ihre Mitgift, soviel auf eine jede kommt von drei Unzien seines Besitzes; denn diese drei Unzien werden von Gesetzeswegen auf alle Kinder des Mannes verteilt; aber die (übrigbleibenden) neun (Unzien) läßt er seine Kinder erben wie er will.

Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so kann er es.[1]

P.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie seine Besitztümer gleichmäßig, indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.

Wenn er aber ein Testament für seine Kinder schreiben will, so läßt er sie erben nach seinem Belieben; jeder aber von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.

Arm.

Wenn ein Mann stirbt ohne Testament und hinterläßt männliche und weibliche Kinder, so erben sie gleichmäßig.

Wenn er aber ein Testament schreibt, so läßt er seine Kinder erben wie er will. Jeder einzelnen seiner Töchter gibt er ihren Teil, d. i. einen (entsprechenden) Teil von drei Teilen (Unzien) des Besitzes und aus neun Teilen

Arab.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so sollen sie gleich erben.

Wenn er aber ein Testament schreibt, so soll er seine Kinder erben lassen, wie er wünscht, aber jeder einzelnen von seinen Töchtern soll er ihre Aussteuer geben. Er soll sein Vermögen in Viertel teilen.

Wenn er dann von seinem Vermögen eine barmherzige Stiftung machen will, so stifte er sie mit einem Viertel, dann bestimmt er für seine Töchter ein Viertel für ihre Aussteuer. Mit den übrigen drei Vierteln kann er machen was er will und seine Kinder erben lassen, wie er wünscht.

Wenn aber die sämtlichen Kinder des Mannes die drei Viertel seines Vermögens erben

---

[1] ܐܢ ܕܝܢ ܨܒܐ ܝܬܝܪ ܡܕܡ ܕܢܬܠ ܠܒܢ̈ܬܗ ܡܫܟܚ ܠܗ.

Arm.	Arab.
konstituiert er die Erbschaft für seine Söhne nach seinem Belieben. Wenn er aber seinen Söhnen mehr geben will, so kann er es.	und er seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so ist ihm dies gestattet.[1]

So abweichend diese Versionen voneinander sind, so kann über den Sinn des Grundtextes kein Zweifel sein:

1) Alle Versionen stimmen darin überein, daß wenn ein Mann stirbt ohne ein Testament zu schreiben und Kinder hinterläßt, männliche und weibliche, sie gleich erben.[2]

2) Schreibt er aber ein Testament, so läßt er seine Kinder erben nach Belieben.

3) Seinen Töchtern muß er aber mindestens ihre Mitgift oder ihren Pflichtteil geben, der nach römischem Rechte darin besteht, daß ein Viertteil seines Vermögens unter alle Kinder gleich verteilt wird.[3]

4) Die übrigen drei Teile seines Vermögens läßt er seine Kinder erben, wie er will.[4]

5) Eine Crux interpretum bildet der letzte Satz (London): ‚Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr (Bruns und Mitteis

---

[1] وان يكون جميع اولاد الرجل يرثون ثلاثة ارباع ماله وان هو احبّ ان يزيد بناته شيًا كان ذلك مباحًا له.

[2] Der auffallende Zusatz in P läßt sich vielleicht mit einer karäischen Bestimmung in Einklang bringen, doch darüber später.

[3] Hier liegt eine Vermischung zweier Rechte vor, weil nach römischem Recht die Tochter kein Anrecht auf die *dos* hat, sondern nur auf einen Pflichtteil, den man sich größer als die *dos* dachte. In der arabischen Version ist eine Glosse eingedrungen, daß der Erblasser auch eine barmherzige Stiftung machen kann, ferner sieht es so aus, als ob ein Viertel des Vermögens nur für die Töchter bestimmt ist, was aber unrichtig ist.

[4] In P ist auch diese Bestimmung weggelassen, sie ist im Grunde überflüssig, weil sie ja schon im ersten Satze des Abschnittes (2) enthalten ist. — Die armenische Version läßt die drei Viertel unter die Söhne verteilen, was falsch ist, da dies dem ersten Satze des Abschnittes widerspricht. Indessen kann das armenische Wort wie das syr. *benayyâ* sowohl ‚Söhne‘ als ‚Kinder‘ bedeuten.

fügen ein: „als den Pflichtteil") zu geben wünscht, so kann er es.'

In meinem Ḫammurabi-Buch S. 281 ff. habe ich diese Stelle behandelt und mich in Gegensatz zu Mitteis gestellt. Es ist nötig diese Stelle ganz hierher zu setzen, weil ich daran nicht ein Wort zu ändern habe:

‚In diesem Zusatz, der von Bruns als „höchst überflüssig" weil selbstverständlich erklärt wird, will Mitteis Spuren der griechischen Rechtsentwicklung erkennen. Er erinnert daran,[1] „daß die griechische Sitte die Tochter neben den Söhnen nicht erben ließ, sondern mit einer meist wohl verhältnismäßig geringen Mitgift (bei großem Vermögen ein Sechstel des Sohnesanteiles) von der väterlichen Erbschaft abzufinden pflegte". Erst im 4. Jahrhundert[2] soll den Töchtern ein gleiches Erbrecht neben den Söhnen verliehen worden sein, dabei hätte die alte hellenische Sitte noch ihre Kraft behalten und die Väter dafür Sorge getragen, daß die Töchter als Mitgift nur ihr Pflichtteil erhielten. „Um aber ja die Meinung auszuschließen, daß er den Töchtern ein Mehr gar nicht geben dürfe, wird noch ausdrücklich hinzugefügt, daß auch dem nichts entgegenstehe."

Offen gestanden, finde ich nicht, daß „der sonderbare unlogische Gedankengang" dieser Stelle durch die Hypothese Mitteis' in „eine ganz klare und vernünftige Darstellung" verwandelt worden ist. Wenn wirklich die Töchter ein gleiches Erbrecht neben den Söhnen hatten und die Väter durch das Testament die Töchter in ihrem Erbrecht beschränken wollten, so ist der Zusatz erst recht überflüssig. Er ist so selbstverständlich wie möglich, und zwar „nicht

[1] *Reichsrecht* 329 oben.

[2] Mitteis (S. 327 unten) sagt: ‚Diese mit den Brüdern gleiche Stellung war ihr (der Tochter) jedoch, wie später zu zeigen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach erst frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert verliehen worden.' Diese Angabe reduziert sich darauf, daß Mitteis später den Nachweis zu führen versucht, daß im 4. Jahrhundert n. Chr., und zwar vielleicht vom Kaiser Konstantin herrührend, Zusätze gemacht wurden, daß also Zusätze ins 4. Jahrhundert zu setzen sind. Für die spezielle Tatsache finde ich bei Mitteis nicht den Schatten eines Beweises.

nur für einen an die römische Denkweise gewöhnten Juristen", sondern für jeden Menschen. Das neue Gesetz stellt nach Mitteis die Töchter in bezug auf die Erbschaft gleich, warum sollten nun die Väter ihnen nicht mehr als den Pflichtteil (d. h. den entsprechenden Anteil von einem Viertel des väterlichen Vermögens) geben können? Die Sache lag ja vollkommen in der Hand des Vaters, weil er, wenn er kein Testament gemacht hat, die Tochter dem Sohne gleichstellen konnte.

Mir scheint hier ein merkwürdiges Mißverständnis vorzuliegen. Bruns und Mitteis fassen den kurzen Zusatz in L unrichtig auf. Sachau hat ganz richtig:

„Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so kann er es."

Bruns nimmt ohne weiters an, daß das „mehr" sich auf den Pflichtteil bezieht und hält dann den Zusatz mit Recht für überflüssig. Mitteis tritt hier in die Fußstapfen Bruns' und fügt schon in Klammern „als den Pflichtteil" hinzu. Dies steht aber in keiner Handschrift!

Der Sinn des § 1 ist aber: Wenn der Vater stirbt, ohne ein Testament gemacht zu haben, erben die Söhne und die Töchter gleich. Wird aber ein Testament gemacht, so muß der Vater den Töchtern die Mitgift, beziehungsweise den Pflichtteil geben, d. h. er muß ein Viertel seines Vermögens unter alle Kinder gleich verteilen. Die übrigen drei Viertel verteilt er beliebig, er kann sie ganz den Söhnen zuwenden, dann sind die Söhne bevorzugt; er kann sie aber auch unter alle Kinder gleich verteilen, in welchem Falle Söhne und Töchter gleich bedacht sind, genau wie in dem Falle, wenn er kein Testament gemacht hätte. Er kann aber auch — und dies besagt der Zusatz — den Töchtern etwas mehr geben (als den Söhnen!); in diesem Falle haben die Töchter einen größeren Anteil als die Söhne.

Daß dieser Zusatz nicht überflüssig ist, glaube ich, wird jedermann zugeben. Durch die richtige Deutung dieses Zusatzes wird aber der Beweisführung Mitteis' eine starke Stütze entzogen, weil ja der Hinweis auf das griechische Recht nicht mehr paßt.

Ein weiterer Punkt, der hier zu besprechen ist, betrifft das Vorkommen der „Mitgift“ (neben dem Pflichtteile!).

Das Vorkommen der Mitgift ist von großer Wichtigkeit, weil die Tochter nach römischem Recht kein Anrecht auf die *dos*, sondern nur auf einen Pflichtteil hatte, den man sich größer als die *dos* dachte,[1] und Mitteis legte darauf das größte Gewicht, weil er hierin den Einfluß des griechischen Rechtes erkennen will.

In der Tat stimme ich ihm hierin bei, daß dieser Paragraph zwei Rechtssysteme widerspiegelt, das ältere, in dem die Mitgift eine Rolle spielte und das jüngere römische, in welchem der Pflichtteil die *dos* verdrängt hat. Wenn er aber einfach den orientalischen Einfluß ablehnen zu müssen glaubt, weil „nach orientalischem Rechte die Mitgift überhaupt kein bestimmtes Herkommen ist“, so ist er hierin in einem Irrtum befangen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die Töchter einen gleichen Erbanteil wie die Söhne hatten und es liegt, nachdem der Zusatz richtig verstanden worden ist, kein Grund vor, anzunehmen, daß es früher anders gewesen ist. Ist nun dadurch, daß die Töchter neben den Söhnen erben, das Rechtsbuch in einen scharfen Gegensatz zum griechischen Rechte getreten, so muß darauf hingewiesen werden, daß Ḫammurabi ausdrücklich den Töchtern (allerdings einer bestimmten Kategorie derselben) einen gleichen Anteil wie den Söhnen zuspricht, und zwar dann, wenn sie nicht bereits durch die Mitgift zu Lebezeit des Vaters abgefertigt worden sind (§ 180).

Freilich bekommen andere Töchter, die als Geweihte in die Tempel eintraten, nur den dritten Teil des Kindesanteiles (§§ 181 und 182), aber gerade hierin könnte man irgend eine Beziehung zu der Glosse in P zu § 1 finden, für die Mitteis eine Analogie aus der Inschrift von Gortyn gesucht hat.

Ich gebe zu, daß ein Beweis für den Zusammenhang dieser Bestimmungen des syrischen Rechtsbuches mit Ḫammurabi nicht er-

---

[1] Bruns *Syrisch-römisches Rechtsbuch* S. 182 und Note 1.

bracht ist, aber die Beziehungen sind nicht schwächer als die von Mitteis mit dem griechischen Rechte vermuteten.‘

Mitteis antwortet mir nun in seiner Kritik also:[1] ‚Diesen Schlußsatz „falls er aber seinen Töchter etwas mehr geben will, so kann er es“ hatte ich (in Übereinstimmung mit Bruns) dahin verstanden: Falls er seinen Töchtern etwas mehr geben will als den Pflichtteil, so kann er es; und ich hatte das in Zusammenhang gebracht mit der Regel des griechischen Rechts, daß die Tochter neben Söhnen nichts bekommt als die Mitgift; durch diese gilt sie als abgefunden. Diese Beziehung auf das griechische Recht ist dem Verfasser freilich unlieb; er hat die Bemerkung zur Hand, daß hier „ein merkwürdiges Mißverständnis“ vorliegt und der richtige Sinn dieser Stelle sei: ‚Falls er seinen Töchtern mehr zu geben wünscht als seinen Söhnen, so kann er es.‘

Ich bedaure aufrichtig die gereizte Stimmung und Ausdrucksweise Mitteis'. Nicht weil mir die Beziehung auf das griechische Recht unlieb war, sondern weil ich sie für unrichtig (Mitteis würde sagen: für durchaus falsch) hielt, habe ich sie bestritten und bestreite sie auch jetzt. Auch den weiteren Ausdruck ‚er hat die Bemerkung zur Hand‘ muß ich scharf abweisen. Wir, Mitteis und ich, haben doch mit einander keinen Prozeß und sind beide keine Advokaten, welche die Sache ihrer Klienten um jeden Preis verteidigen müssen, sondern haben beide das Bestreben die Wahrheit zu finden, man darf daher nicht durch solche Wendungen die bona fides auch nur leise und andeutungsweise in Frage stellen.

Zur Sache selbst sagt Mitteis:

‚Daß aber das Gesetz wirklich den von mir bezeichneten Sinn hat, geht schon aus dem Wortlaut hervor. Das „etwas mehr“ muß sich doch auf irgend einen bereits genannten Begriff beziehen. Nun sind aber die Söhne als solche — wenigstens in Sachaus Über-

[1] *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, Bd. xxv S. 294 sub Nr. 6.

setzung — gar nicht genannt; genannt ist bloß die Mitgift, und daß auf diese sich das „etwas mehr“ bezieht, wird ganz deutlich in P., wo es heißt: „Jeder von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.“‘

Ich begreife vollkommen, daß Mitteis ohne weiteres Bruns folgend, früher ‚etwas mehr als die Mitgift‘ übersetzt hat; das kann jedem passieren, daß man ausgetretenen Spuren folgt. Daß er aber jetzt, nachdem der einfache Sinn (der oft am schwersten zu finden ist) gefunden worden ist, sich sträubt denselben anzuerkennen, ist mir unverständlich.

Zunächst hat es Mitteis unterlassen, die ganze Frage auf ihren inneren Gehalt zu prüfen und meine Gründe in dieser Beziehung zu widerlegen. Er versucht durch eine ganz äußerliche Textesinterpretation meinen Angriffen zu entgehen. Gut, ich will auch darauf antworten.

‚Das „etwas mehr“ muß sich auf irgend einen bereits genannten Begriff beziehen, nun sind aber die Söhne gar nicht genannt, genannt ist bloß die Mitgift und das „etwas mehr“ muß sich demnach auf die Mitgift beziehen‘.

Der Satz ist streng logisch aufgebaut, er besteht aus zwei Prämissen und einem Schluß, ist aber trotzdem unrichtig. ‚Die Söhne‘ werden nicht genannt, aber ‚die Kinder‘ werden genannt und das ‚etwas mehr‘ kann und muß sich demnach auf ‚die (männlichen) Kinder‘ oder auf ‚die anderen Kinder‘ beziehen, die sich als Gegensatz zu den Töchtern von selbst ergeben.

Auch die Berufung auf P. hat keine Beweiskraft. Es heißt da: ‚Jeder aber von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.‘[1] P. hat die Angabe über die Verteilung des Vermögens in Unzien (ein Viertel und drei Viertel) weggelassen, und hebt nur hervor, daß den Töchtern (mindestens) die Mitgift gegeben werden muß, aber auch sonst ‚alles was er will‘, eventuell also auch mehr als den männlichen Kindern. Zu beachten ist, daß

[1] Wörtlich: ܘܟܠ ܡܐ ܕܨܒܐ ‚und alles was er will‘, das ‚sonst‘ ist sinngemäßer Zusatz des Übersetzers.

hier nicht steht wie im Londoner Text und im Arabischen ‚etwas mehr', was in dieser gekürzten Version irreleitend hätte sein können.[1]

Damit sind die Einwendungen Mitteis', so weit sie sich auf die äußerliche Textesinterpretation beziehen, wie ich glaube, gebührend abgewiesen worden. Die inneren Gründe, die für meine einfache Deutung des strittigen Satzes sprechen, hat Mitteis gar nicht berührt. Ich kann ruhig auf die oben angeführte Stelle aus meinem Ḫammurabi-Buch verweisen. Nur in der schon angeführten Note bemerkt er gegen mich:

‚Wenn Müller 282 meine Bemerkung, daß dadurch der scheinbar unlogische Gedankengang der Stelle klar wird, damit bekämpft, daß er diesen so verstandenen Zusatz überflüssig findet, so bin ich daran unschuldig, wenn er übersieht, daß es von jeher Leute gegeben hat, denen man das an sich Selbstverständliche erst klar machen muß.'

Ich leugne nach wie vor, daß ‚der sonderbare unlogische Gedankengang' dieser Stelle durch die Hypothese Mitteis' in ‚eine ganz klare und vernünftige Darstellung' verwandelt worden ist, wie er behauptet hat. Der unlogische Gedankengang bestand ja eben darin, daß der Zusatz überflüssig war. Was früher ‚überflüssig' war, ist nach Mitteis' Hypothese ‚erst recht überflüssig', und von einer ‚klaren und vernünftigen Darstellung' ist da keine Spur. Damit also, ‚daß es Leute gibt, denen man Selbstverständliches erst klar machen muß', hat Mitteis in keiner Weise seine unrichtige Behauptung gerechtfertigt.

Demnach bleibt also meine Behauptung (S. 283), daß, nachdem der Zusatz über das Mehr, welches die Töchter empfangen können,

---

[1] Mitteis wirft in einer Note (S. 295) die Frage auf, ‚ob nicht das Wort „Kinder" in der unmittelbar vorhergehenden Stelle soviel bedeutet wie „Söhne": bei Ferrini (*Zeitschr. der Sav.-Stift.* 23, 115) ist es tatsächlich übersetzt mit „filii". Dann wäre aber geradezu gesagt, daß die vom Pflichtteil freien drei Viertel der Erbschaft nicht den Töchtern zuzuwenden sind, sondern den Söhnen'. Darauf ist zu erwidern, daß im arabischen Text in allen Fällen wo Sachau ‚Kinder' übersetzt hat, *aulâd* (d. h. Kinder) steht, also auch hier. Im syrischen Text steht allerdings *benayyâ,* welches sonst ‚Söhne' heißt, in diesem Stücke aber immer für ‚Kinder' gebraucht wird. Die Übersetzung Ferrinis ist also sachlich unrichtig.

richtig verstanden sei, kein Grund zu der Annahme vorliegt, daß es früher anders gewesen sei — gegen Mitteis — zu Recht bestehen.

Wenn nun Mitteis in seiner schroffen Art, die deswegen nicht überzeugender wirkt, meinen Hinweis auf Ḫammurabi 180 und 181 als ‚neuerlich falsch' bezeichnet, so muß ich ihm das Recht absprechen, das, was er nicht versteht, als falsch zu bezeichnen. Es ist richtig: Ḫammurabi 180 und 181 geben der Tochter, welche sich dem Tempeldienst geweiht hat, nur den Nießbrauch an einem Kindesteil, das Eigentum bleibt den Söhnen. Wer den Geist dieses Gesetzes kennt, muß wissen, daß damit die Tochter in bezug auf die Erbschaft vollkommen dem Sohne gleichgestellt worden ist; da aber der Tempel die Tochter nicht beerben kann, so fällt ihr Eigentum nach ihrem Tode den Brüdern zu. Ich habe einfach diese Prämisse ausgelassen, die ein Jurist vom Range Mitteis' sich leicht hätte ergänzen können — anstatt dessen findet er, ‚daß mit unrichtig angegebenen Tatsachen argumentiert wurde' — ein Vorwurf, den ich entschieden zurückweisen muß.

Einen noch konkludenteren Beweis dafür, daß nach dem alten Rechte Ḫammurabis männliche und weibliche Kinder gleichmäßig erben, leite ich jetzt aus den Paragraphen 181 und 182 ab. Da wird gesagt, daß gewisse den Göttern geweihte Töchter, die in noch engere Beziehung zu dem Tempel treten als die im § 180 erwähnten, nur ein Drittel ihres Kindesanteils (*aplûti-ša*) erben, u. zw. die einen nur die Nutznießung (§ 181), die anderen dem Gotte Marduk geweihten auch das Eigentum (§ 182), weil diese letzteren in einem so engen Verhältnis zum Tempel stehen, daß sie gewissermaßen expatriiert und der Familie ganz entfremdet werden.

Der Umstand nun, daß diese Töchter den dritten Teil ihres Kindesanteils bekommen, beweist, daß der Kindesanteil der Tochter dem des Sohnes gleich ist. Wer trotzdem noch daran zweifeln will, verweise ich auf § 191, wo einem verstoßenen Adoptivsohne ebenfalls ein Drittel seines Kindesanteiles (*aplût-zu*) zugesprochen wird, und wir wissen, daß Adoptivsöhne einen gleichen Anteil wie leibliche Söhne erhielten.

Daß also Söhne und Töchter nach Ḫammurabi gleichmäßig erbten ist damit mit absoluter Sicherheit festgestellt.

Meine Ausführungen über das Erbrecht der Töchter in meinem Ḫammurabi-Buch habe ich mit folgenden Worten geschlossen: ‚Ich gebe zu, daß ein Beweis für den Zusammenhang dieser Bestimmungen des syrischen Rechtsbuches mit Ḫammurabi nicht erbracht ist, aber die Beziehungen sind nicht schwächer als die von Mitteis mit dem griechischen Rechte vermuteten.‘ Man wird mir zugeben, daß diese streng sachliche und anspruchslose Ausdrucksweise ein klein wenig von der Mitteis'schen absticht. Die Differenz zwischen Mitteis' und meiner Auffassung ist keine geringe: Mitteis nimmt an, daß die Abweichung vom attischen Recht eine spätere Neuerung war und sagt: ‚Diese mit den Brüdern gleiche Stellung war ihr (der Tochter) jedoch, wie später zu zeigen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach erst frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert verliehen worden.‘

Dagegen habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß die Gleichstellung der Tochter mit dem Sohne auf altorientalische Rechtsbestimmungen zurückgehe, konnte aber hiefür nur die schon zitierten Stellen aus Ḫammurabi anführen. Zwischen Ḫammurabi und Kaiser Konstantin liegen Tausende von Jahren und die beiderseitigen Beweise reichen nicht aus, eine sichere Entscheidung herbeizuführen.

Ich bin aber jetzt in der Lage, meine Position zu verstärken und wieder ist es das karäische Erbrecht, welches mir die nötigen Hilfsmittel dazu bietet. Während dieses Erbsystem in bezug auf das Erbrecht der Mutter und der mütterlichen Descendenz von dem rezipierten talmudischen Recht abweicht, stimmt es mit diesem darin überein, daß die Tochter, respektive die weibliche Linie überhaupt erst dann erbberechtigt wird, wenn die männliche erloschen ist — aber die karäische Überlieferung kennt eine abweichende Rechtstheorie, die mit dem syrischen Rechtsbuch übereinzustimmen scheint.[1] Ich setze diese wichtige Stelle aus dem Eškol-hak-kofer hierher:

[1] Im Adereth Elijahu des Elijahu Bescheizi (*Erbrecht* Abschnitt 2) wird dieser Punkt eingehender besprochen. Ich gebe hier das Wesentliche:

(רנב) הלא מי שאמר כי
הבת תירש עם הבן יחד
או תירש שלישית מאשר
הניחו האבות לא אמר כלום
מזה הביאור ויותר אם כן
יירשו כל שאר עם שאר יחד :
והתורה לא ביארה זה הביאור
אכן אם כדבריו היה ראוי
לאמר ככה איש כי ימות
ונתתם את נחלתו לבנו ולבתו
בזה הדבור . אם היה כן
מודיע באזנך ובדעתך בירורו
אז היו נוחלים יחד בעולמך :
ואחר שלא אמר כזו
הירושה נופלת על הבן ועל
יוצאי ירכו של בן : אבל אם
אין מיוצאי ירכו של בן זרע
דבן וזרע זרעו של בן קודמת
הבת בתורתך : ואם אין להם
בת תשוב הירושה לאבות :

(152) Wer da sagt: ,Die Tochter erbt gleichmäßig mit dem Sohne, oder sie erbt den dritten Teil von dem, was die Eltern hinterlassen haben,' der behauptet Unrichtiges. Wenn es sich so verhielte, müßten alle Verwandten gleich erben. Die Schrift aber sagt dies nicht, sie hätte in seinem Sinne sagen müssen: ,Wenn jemand stirbt, sollt ihr seinen Erbbesitz dem Sohne und der Tochter geben.' Man hätte dann gewußt, daß beide (Sohn und Tochter) gleichmäßig erben.

Nachdem die Schrift aber es nicht so sagte, fällt die Erbschaft dem Sohne und seiner Descendenz zu. Wenn der Sohn keine Descendenz, Kinder oder Kindeskinder hat, kommt die Tochter an die Reihe. Und wenn sie keine Tochter haben, dann fällt die Erbschaft den Eltern (des Verstorbenen) zu.[1]

,Darin stimmen die Mehrheit unserer Gelehrten überein, daß der Sohn der Tochter in der Erbschaft vorausgeht . . . Manche aber behaupten, daß die Töchter neben den Söhnen erben . . . u. zw. erben nach R. Josef den Sehenden (Anfang des 11. Jahrh.) Söhne und Töchter gleichmäßig . . . Er berief sich dabei auf R. David b. Bo'az han-Nasi. Und also sagt R. Daniel al-Komisi (Anfang des 10. Jahrh.): ,Und manche sagen, daß die Tochter nur ein Drittel von der Erbschaft bekommt.' In ähnlicher Weise äußert sich auch R. Ahron b. Elijahu in seinem Werke Gan Eden.

Diese Äußerungen sind deswegen wichtig, weil in ihnen datierte Nachrichten vorliegen, die auf die berühmtesten Lehrer der Karäer zurückgehen. Daß diese sie nicht erst erfunden, sondern traditionell überkommen haben, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

[1] Auch darüber spricht sich Adereth Elijahu a. a. O. Abschnitt 3 ausführlich aus: ,Was aber das Erbrecht der Wurzeln (d. h. der Eltern) betrifft, so herrscht darüber eine Meinungsverschiedenheit. Manche sagen, daß nur der Vater erbt, die Mutter aber nicht. Dies ist die Ansicht der Rabbaniten und einer Autorität der Karäer. R. Ahron der Verfasser der ,Mibcher, (eines Bibel Kommentars) läßt die Mutter nach dem Vater erben. R. Daniel al-Komisi dagegen behauptet, daß die Mutter nur ein Drittel bekomme, so wie die Tochter. Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheidet, daß Vater und Mutter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.

Wie man sieht, steht der Verfasser auf demselben Rechtsstandpunkt wie der Talmud, aber eine abweichende Rechtsanschauung hat existiert, welche die Tochter dem Sohne in bezug auf die Erbschaft gleichgestellt hat — ganz wie im syrischen Rechtsbuch. Interessant ist ferner der weitere Zusatz: ,oder sie erbt den dritten Teil,' was auffallend mit dem Zusatz in P. § 1 übereinstimmt: ,indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.'

Merkwürdig ist auch der Unterschied, der zwischen Sohn und Tochter gemacht wird, insofern bei Söhnen das Repräsentationsrecht der Descendenz des Sohnes hervorgehoben wird, wogegen bei der Tochter nur sie erwähnt wird, ihre Descendenz aber nicht;[1] endlich läßt der Verfasser auf die Tochter, wie das syrische Rechtsbuch, den Vater folgen.

Könnte man die karäische Überlieferung quellenmäßig bis in die ältesten Zeiten verfolgen, so hätten diese Parallelen einen viel größeren Wert. Wir können dies aber nicht und sind nur auf Vermutungen angewiesen, die allerdings einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit haben. Die älteste Nachricht, die uns vom Stifter der Sekte, von 'Anan, erhalten ist, klingt sehr zweideutig, und es ist schwer bestimmte Schlüsse daraus zu ziehen. Sie lautet:

(רנב) בעידנא דאיכא בן ובת וכל זרעם לפניך להם קודמים בירושה:	(252) Wenn Sohn und Tochter und deren Kinder vorhanden sind, haben sie den Vorrang in bezug auf die Erbschaft.
הא דליכא בן ובת ונפקין דירכיהון אבא בתריהון וכל	Sind Sohn und Tochter und deren Descendenz nicht vorhanden, so folgt ihnen der Vater (des Ver-

Eine Analogie dazu bietet jetzt R. I, 1 (bei MITTEIS ,Über drei neue Hss.' S. 52) der ,wenn der ohne Testament verstorbene Erblasser keine Kinder hinterlassen hat, die Eltern erben läßt'.

Dieses einfach für falsch zu erklären, wie MITTEIS tut, liegt kein Grund vor.

[1] Indessen ist möglich, daß die Weglassung der Descendenz bei den Töchtern unabsichtlich geschehen ist; denn aus den weiteren Auseinandersetzungen scheint hervorzugehen, daß auch die Descendenz der Tochter repräsentationsfähig war. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in bezug auf das Repräsentationsrecht der Töchter zwei divergierende Anschauungen vorliegen, von denen also die eine mit dem syr. Rechtsbuch übereinstimmen würde.

נפקין דירכה בירושה׃	storbenen) und dessen Descendenz in der Erbschaft.
ואבא [ד]אבא ונפקין דירכה עד סופך׃	Dann der Vater des Vaters und dessen Descendenz usw.

Einen neuen Beweis für meine Auffassung und gegen Mitteis kann ich aus einer sehr merkwürdigen Stelle über die Erbschaft bei Philo (Tischendorf, *Philonea* S. 41) beibringen:[1]

Παρθένοι δὲ ἐὰν ἀπολειφθῶσιν ἀνέκδοτοι, προικὸς ὑπὸ ζώντων ἔτι τῶν γονέων μὴ διωρισμένης, ἰσομοιρείτωσαν τοῖς ἄρρεσιν.	‚Wenn Mädchen unverheiratet zurückbleiben, ohne daß die Eltern bei ihren Lebzeiten eine Mitgift für dieselben festgesetzt haben, so sollen sie ein gleiches Erbe mit den Söhnen erhalten.‘

Dadurch ist mit einem Schlage die Hypothese Mitteis', daß die Gleichstellung der Töchter von Konstantin (4. Jahrh. n. Chr.) herrührt, die ohnehin auf schwanker Basis ruhte, endgültig beseitigt. Philo kann diesen Satz nicht aus der Halacha,[2] aber auch nicht aus dem griechischen Recht genommen haben, das ja nach Mitteis eine schnurstracks entgegenlaufende Bestimmung enthielt — er muß sie also aus dem alten Volksrecht herübergenommen haben, das in Syrien erhalten war und die Juden auch nach Alexandrien begleitet hat. Wir haben jetzt eine starke Kette (Ḥammurabi — Sadduzäer — Philo — talmudische Überlieferung — syrisches Rechtsbuch), die Mitteis nicht sobald wird zerreißen können.

Die Tatsache, daß das karäische Recht, welches in bezug auf das Erbrecht der Mutter mit dem syrischen Rechtsbuch übereinstimmt, auch eine alte Autorität anführt, welche die Gleichstellung der Tochter mit dem Sohne vertritt, dabei auch eine ähnliche Glosse wie P. hat und daneben auch in bezug auf das Präsentionsrecht des Sohnes im Gegensatz zur Tochter mit dem syrischen Rechtsbuch

[1] Auf diese wichtige Stelle hat mich Prof. Dr. A. Büchler aufmerksam gemacht. Man findet sie zuerst angeführt und mit dem talmudischen Rechte verglichen in *Philo und die Halacha* von Dr. Bernhard Ritter S. 96.

[2] D. h. aus dem talmudischen Rechte.

übereinzustimmen scheint, ist jedenfalls höchst beachtenswert und spricht gewiß nicht zugunsten der Hypothese Mitteis'.

6. Mitteis (*Reichsrecht* 330 ff.) sucht die Glosse in P ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen' aus dem griechischen Recht also zu erklären: ‚Das syrische Rechtbuch nun ist . . . zur gleichen Erbberechtigung aller Kinder übergangen. Dennoch . . . ist es sehr wohl möglich, daß der Zusatz bei P, Rudimenten des älteren griechischen Rechtes entstammt.' Meiner ganz vage ausgesprochene Vermutung, daß der dritte Teil bei Ḫam. (§ 181 u. 182) ‚in irgend einer Beziehung zu der Glosse in P. § 1 stehen könnte', hat Mitteis einen besonderen Abschnitt[1] in seiner Widerlegung gewidmet. Ich gebe sie ihm um so leichter preis, als diese Glosse eine interessante Analogie in der karäischen Überlieferung hat, kann mich aber von der Richtigkeit seiner Vermutung nicht im geringsten überzeugen. Mitteis selbst bezeichnet sie nur als Möglichkeit.

7. Eine weitere ‚stärkere und sehr wertvolle' Konkordanz zwischen beiden Rechten will Mitteis in dem Noterbsystem erkennen. In meinem Ḫammurabi-Buch S. 284 besprach ich diesen Punkt und sagte also:

---

[1] Vgl. *Zeitschr. der Sav.-Stift.* S. 296 Nr. 7. Die Stelle im Ar. lautet: Die Kinder, männliche und weibliche, erben gleichmäßig, ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen'. Mitteis bemerkt mit Recht, daß bei Ḫammurabi von dem Drittel ihres Kindesanteiles die Rede ist und stellt das Verhältnis bei Ḫammurabi 4 : 1 und im syrischen Rechtsbuch 2 : 1 fest. Man darf aber nicht vergessen, daß der Zusatz im Ar. in Widerspruch mit der vorangehenden Bestimmung steht, daß die Kinder, männliche und weibliche gleichmäßig erben. Man darf also annehmen, daß etwas ausgefallen sei und man könnte die Stelle etwa so ergänzen: [Eine bestimmte Kategorie von Töchtern bekommt nur ein Drittel ihres Kindesanteiles] ‚indem die männlichen [von den Kindesanteilen ihrer Schwestern, außerdem was sie schon als Söhne bekommen hatten] zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen'.

Ist die Ergänzung richtig, so stimmt Ar. genau mit Ḫammurabi überein. Ich halte allerdings diese Lösung für nicht sehr wahrscheinlich, aber immerhin nicht für unmöglich. Man sieht aber daraus, daß mit der algebraischen Berechnung Mitteis' die Sache nicht endgültig entschieden ist.

‚Was Mitteis über das syrische Noterbrecht sagt, ist vollkommen richtig. Er bezeichnet als den Kernpunkt desselben den § 9 der Londoner Handschrift . . .

Er stellt auch alle Stellen zusammen, welche beweisen, daß die Kinder die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind.

Hierin hat er unzweifelhaft recht. Daß dies aus dem römischen Rechte nicht erklärt werden kann, darin stimmen Bruns und Mitteis überein.

Wenn aber Mitteis diese ganze Erscheinung aus dem griechischen Rechte erklären will, indem er sagt: ‚Eine Enterbung im römischen Sinne ist den Griechen absolut fremd; nur die bei Lebzeiten des Vaters unter Einwilligung der staatlichen Autorität durchgeführte feierliche Verstoßung vermag dem ungeratenen Kinde das Erbrecht zu nehmen!‘ so möchte ich dagegen auf Ḫammurabi § 168—169 hinweisen, wo es ausdrücklich heißt, daß der ungeratene Sohn nur durch richterlichen Spruch verstoßen werden kann. Daß die Erbschaft den Kindern zufällt, und daß sie die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind, geht mit einer nicht mißzuverstehenden Deutlichkeit aus dem Gesetze Ḫammurabis hervor!‘

Darüber schweigt Mitteis in seiner Gegenkritik ganz und man darf wohl sagen: qui tacet consentire videtur.

8. Was hier Mitteis über Syr. L § 37 sagt,[1] ist so problematisch und enthält so viele unbewiesene Behauptungen, die zum Teil einander widersprechen, daß ich mich auf eine Kritik derselben nicht einlassen will.

Nur einiges sei zur Charakterisierung der Beweisführung hervorgehoben. Es handelt sich darum: ‚Wenn der Großvater die Söhne seiner Tochter anstatt seine Brüder oder Brüdersöhne durch Testament als Söhne seines Hauses einsetzen lassen will, so darf er es.‘ Mitteis bemerkt dazu: ‚Dieser Wendung liegt nämlich unverkennbar der Gedanke zugrunde, daß in dem Erben die Familie der

[1] *Reichsrecht* S. 339 ff.

Verstorbenen fortlebt. Auch das ist meines Erachtens eine Spur, die zum griechischen Recht hinführt.'

Ich will gern die Möglichkeit zugeben, daß der angedeutete Gedanke zugrunde liegt, warum aber soll die Spur gerade zum griechischen Rechte führen? Der Sinn einer jeden Nachkommen- und Erbschaft ist wohl der gleiche und die Spur kann ebenso in das semitische, wie in das römische Recht führen, wie der Verfasser selbst es durch die Worte zugibt: ‚An und für sich ist freilich die bezeichnete Vorstellung dem römischen Recht durchaus nicht fremd.'

Die schwerwiegenden Bedenken, welche nach Mitteis gegen den römischen Einfluß sprechen, scheinen mir gar nicht stark in die Wagschale zu fallen. Der Umstand, ‚daß ja anerkanntermaßen wenigstens das Intestatsrecht des Spiegels auf ganz unrömischen Anschauungen beruht', kann für Mitteis schon deshalb nicht von entscheidender Bedeutung sein, weil er ja selbst (*Reichsrecht* 342 ff.) im syrischen Intestatsrecht Abweichungen vom attischen nachweisen will, die auf die Einwirkung des römischen Rechtes zurückgehen sollen.

Ebensowenig ist er berechtigt zu dekretieren, daß semitische Anschauungen hier ausgeschlossen sind. Sein Beweis, daß das syrische Intestaterbrecht mit dem jüdischen nichts zu tun habe, ist, wie wir oben gesehen haben, hinfällig geworden, da das talmudische Recht in sechs Punkten genau (auch nach Mitteis) mit dem attischen (wie es Mitteis formuliert hat) übereinstimmt und im 7. Punkt, wie ich oben nachgewiesen habe, in alter Zeit übereingestimmt hat. Auch die Behauptung, daß die Institution des Testaments den orientalischen Rechten von Haus aus fremd ist, scheint mir durchaus nicht sicher zu sein.

9. Im neunten Abschnitt (S. 342 ff.) behandelt Mitteis die Diskrepanzen, die sich bei der Vergleichung der attischen und syrischen Parentelenordnung ergeben. Sie sind durchaus nicht so untergeordneter Natur, als Mitteis anzunehmen scheint. Mitteis formuliert die Differenzen folgendermaßen:

1) ‚Nach dem syrischen Recht erben Töchter und Schwestern mit den Söhnen und Brüdern zusammen; nach attischem erst nach ihnen.

2) Nach syrischem Recht erbt die Mutter neben den Geschwistern; nach dem attischen Erbfolgegesetz geschieht derselben keine Erwähnung.

3) Das syrische Recht schließt die Descendenz der Töchter und Schwestern von den agnatischen Linien aus und verweist sie hinter dieselben, wo sie in zwei selbständige Klassen der Descendenz den Tanten und der gesamten übrigen Kognation vorgehen; während nach attischem Recht die Descendenz vorverstorbener Töchter und Schwestern kraft Repräsentationsrechtes vor den männlichen Seitenverwandten weiteren Grades — Brüdern respektive Oheimen — erbt.‘

Mitteis macht nun den Versuch ‚die fremdartige Herkunft der Abweichungen‘ aus dem römischen Rechte zu erklären. Die Beweisführung ist eine höchst gekünstelte, wobei er sich durch die verschiedenartigsten Schwierigkeiten, die ihm auf dem Wege begegnen — so z. B. daß er gewisse Stellen des Rechtsbuches, die ihm nicht passen, für ungenau erklären muß (S. 347 oben) — von seinem Vorsatze nicht ablenken läßt.

Ich möchte — als Nichtjurist — Mitteis auf diesen verschlungenen Pfaden nicht folgen und überlasse die Prüfung dieses äußerst gewagten Aufbaues berufeneren Fachmännern. Sehen wir aber, wohin uns die Hypothese führt und was wir durch sie gewonnen haben. Mitteis zieht das Facit seiner Untersuchung, indem er sagt (S. 352 ff.):

‚Nehmen wir es hiernach als glaubhaft an, daß der Einfluß des römischen Rechts es war, welcher, indem er den kognatischen Tochter- und Schwesterkindern das Erbrecht in den ersten Parentelen benahm, gleichzeitig diese Töchter und Schwestern selbst in die Klasse der Söhne und Brüder versetzte und der Mutter ein Erbrecht einräumte, so brauchen wir nur diese Korrektur im syrischen Erbrecht wieder rückgängig zu machen, und wir erhalten

sofort ein System, welches mit dem attischen Erbrecht aufs allergenaueste übereinstimmt.

Athen.

Erbklasse	1	Söhne	und	Descendenz,
„	2	Töchter	„	„
„	3	Vater (?)		
„	4	Brüder	„	„
„	5	Schwestern	„	„
„	6	Vatersbrüder . . .	„	„
„	7	Vatersschwestern . .	„	„
„	8	Mütterliche Verwandte.		

Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.

Theorie vom reinen Samen.

Syrien.

Erbklasse	1	Söhne	und	Descendenz,
„	2	Töchter	„	„
„	3	Vater		
„	4	Brüder	„	„
„	5	Schwestern	„	„
„	6	Vatersbrüder . . .	„	„
„	7	Vatersschwestern . .	„	„
„	8	Mütterliche Verwandte.		

Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.

Theorie vom reinen Samen.‘

So weit MITTEIS. Ich möchte da nichts weiter tun als das Paradigma des jüdisch-talmudischen Erbsystems hierhersetzen:

Jüdisch-talmudisches Erbrecht:

Erbklasse	1	Söhne	und	Descendenz,
„	2	Töchter	„	„
„	3	Vater (ohne Fragezeichen!)		
„	4	Brüder	„	„
„	5	Schwestern	„	„

Erbklasse 6 Vatersbrüder . . . und Descendenz,
„ 7 Vatersschwestern . . „ „
„ 8 Mütterliche Verwandte.
Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.[1]

Wenn wir also Mitteis zugeben, ‚daß die Erbfolgeordnung des syr. Spiegels nichts ist, als ein durch spätere, in römischem Sinn erfolgte Reformierung verdorbenes griech. Intestaterbsystem sei' — so bleibt doch die Frage offen, nachdem Mitteis dieses Erbsystem in seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt hat, warum es denn gerade griechischen Ursprunges sein muß; ferner muß die Frage aufgeworfen werden, woher denn die so merkwürdige Übereinstimmung zwischen dem jüdisch-talmudischen und attischen Recht kommt? Wenn Mitteis das syrische Erbrecht in seiner Entstellung durch künstliches Verfahren soweit herrichtet, daß es dem attischen gleich wird, so muß er doch die vollständige Identität des jüdisch-talmudischen mit dem attischen anerkennen. Die große Differenz, welche beide getrennt hat, ist nach meinen quellenmäßigen Ausführungen beseitigt, und die beiden Rechte sind ganz identisch. Wenn sich in Syrien ein Erbrecht findet, das (nach Mitteis) ad vocem mit beiden Rechten übereinstimmt, so bleibt die Sache mindestens zweifelhaft, aus welchem von beiden Rechten es hervorgegangen ist.

Gegenüber der Mitteis'schen Hypothese von der Einwirkung des römischen Rechts auf das griechische Erbsystem in Syrien scheint mir die Annahme Bruns' (S. 316), daß der ganze Partikularismus auf altsyrischem Landesrecht beruhe, eine starke Berechtigung zu haben. Was Mitteis (*Reichsrecht* 354) gegen diese Annahme einwendet, reicht durchaus nicht hin sie zu erschüttern. Altsyrisches Landrecht weist aber auf die Quelle des vorderasiatischen Rechts, auf Babylon zurück und da kommt uns das babylonische Recht und der Kodex Ḫammurabi zu Hilfe, und aus diesem sind wir imstande die beiden ersten Differenzpunkte zu erklären, durch welche

[1] Wegen des Noterbrechtes der Kinder, sowie bezüglich der Theorien vom reinen Samen ist schon oben gehandelt worden.

sich das syrische vom attischen (bezw. talmudischen) Rechte unterscheidet.

Schon B. Meissner (*Beiträge zum altbabyl. Privatrecht*, S. 16) sagt über das Erbrecht folgendes: ‚Nach dem Tode des Vaters fiel das Vermögen an seine Frau, welche es weiter verwaltete; jedoch hatten die (großjährigen?) Kinder das Recht, ihren Vaterteil herauszufordern. Für diesen Fall aber sind sie befriedigt und können keine Ansprüche mehr auf einen Anteil an dem Vermögen der Mutter machen (Str. Warka 35). Wenn die Mutter sich nicht zur Herausgabe des Vaterteiles verstand, stand es den Kindern jedenfalls frei gegen sie zu prozessieren (Bu. 88—5—12, 37, 160).

Erbberechtigt waren alle Kinder des Verblichenen, leibliche wie adoptierte (Str. Warka 30; Bu. 88—7. 12, 703).‘

Daß die Frau nach dem Tode des Mannes die Verwaltung des Hauses übernommen hat, geht aus § 177 hervor, wo für den Fall der Wiederverheiratung der Witwe eine gerichtliche Intervention und Übergabe des Inventars an die Frau und den zweiten Mann angeordnet wird. Dies setzt voraus, daß sie früher ohne weiteres die Verwaltung des Hauses hatte, selbstverständlich solange die Kinder minderjährig waren.

Damit stimmt auch § 137 überein, wo für den Fall der Scheidung die Frau als Verwalterin des ihr und ihren Kindern zugesprochenen Gutes eingesetzt wird, wobei es ausdrücklich heißt: ‚Sobald sie ihre Kinder aufgezogen hat, wird sie, nachdem ihr von allem, was ihre Kinder erhalten, ein Anteil wie der eines Sohnes gegeben wird, der Mann ihres Herzens heiraten.‘

Man sieht also daraus, daß sie als die natürliche Vertreterin ihrer minderjährigen Kinder angesehen worden ist, und daß sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe einen Anteil wie den eines Sohnes erhielt.

Auch nach dem Tode des Mannes erhielt sie in gewissen Fällen einen Anteil wie den eines Sohnes, wie es im § 172 heißt:

‚Wenn ihr Mann ihr eine Morgengabe nicht gegeben hat, erhält sie, indem man ihr die Mitgift auszahlt, von der Habe ihres Mannes einen Anteil wie ein Sohn.‘

Wie also im syrischen Recht die Mutter neben den Geschwistern erbt, so auch bei Ḫammurabi.

Daß Söhne und Töchter gleichmäßig erben, scheint aus der oben aus Meissner angeführten Stelle hervorzugehen, wo einfach Kinder steht.[1] Ḫammurabi hat allerdings keine ausdrückliche Bestimmung darüber, aber im § 180 heißt es: ‚Wenn der Vater seiner Tochter, einer (Tempel-) Braut, oder der (Gott geweihten) Buhldirne keine Mitgift gegeben hat, wird sie nach dem Tode des Vaters, indem sie vom väterlichen Besitz einen Anteil wie ein Kind erhält, ihn, so lange sie lebt, nutzen; da ihr Nachlaß ihrem Bruder gehört.'

Diese dem Tempeldienst geweihten Frauen dürfen keine Kinder haben, ihr Nachlaß fällt also ihren Brüdern zu, deswegen hat sie nur die Nutznießung. Daß sie aber genau denselben Teil erhält wie ein Sohn, beweist, daß die Kinder, männlich oder weiblich, gleichmäßig erben.[2]

Die beiden ersten Differenzen zwischen dem syrischen Recht einer- und dem griechisch-talmudischen andererseits lassen sich also aus dem babylonischen Recht erklären, das in Syrien Jahrtausende lang geherrscht und weder vom griechischen, noch vom römischen ganz verdrängt werden konnte.

Die dritte Differenz kann ich vorderhand aus dem babylonischen Rechte nicht erklären — aber einige Andeutungen sind schon oben gemacht worden, daß eine ähnliche Rechtsanschauung vielleicht von einer karäischen Autorität vertreten wurde.[3] Keineswegs genügt diese Diskrepanz, die Hypothese Mitteis' zu retten.

Nach diesen Ausführungen wird, wie ich glaube, Mitteis sich nicht mehr darüber beklagen, ‚daß ich den entscheidenden Punkt umgehe, nämlich das bekannte Intestaterbsystem des syrischen Rechtsbuches'.

---

[1] Indessen ist mir nicht recht sicher ob hier Meissner mit Recht ‚Kinder' statt ‚Söhne' schreibt.

[2] Den noch konkludenteren Beweis aus den Paragraphen 181, 182 und 191 vgl. oben S. 164.

[3] Vgl. oben S. 167.

Ich gehe jetzt an die Besprechung der Einwendungen, die Mitteis gegen meine Aufstellung vorgebracht hat, soweit es nicht bereits in den bisherigen Ausführungen in Verbindung mit dem Intestatsrecht geschehen ist. Mitteis hat seine Einwendungen unter a—c und 1—9 rubriziert, ich halte dieselben Rubriken bei, führe die Stellen aus meinem Ḫammurabi-Buch an und lasse die Polemik Mitteis' nach ihrem wesentlichen Inhalt folgen, die ich dann mit meinen Glossen begleite.

A.

‚Ḫammurabi § 1—4 (Deut. 19, 19).

L. § 71 (S. 21 Ar. 114, Arm. 113): Wenn er aber (der Ankläger) nicht beweist, wird er bestraft gemäß derselben Anklage, mit der verklagt war derjenige, der die böse Tat begangen haben sollte.

Bruns (S. 235): Die Strafe der Talion für falsche Anklagen findet sich gesetzlich zuerst im Jahre 373 in einem Gesetze von Valentinian I., später mehrfach auch im justinianischen Rechte. Im einzelnen kam sie freilich auch schon früher vor, z. B Suet. Oct. 32.

Mit Rücksicht darauf, daß die Strafe der Talion für falsche Anklagen ein Grundprinzip des altsemitischen Rechtes ist und die Fassung dieses Paragraphen stark an Ḫammurabi und noch mehr an Exodus anklingt, darf man wohl semitischen Einfluß entweder auf das syrisch-römische Rechtsbuch selbst, oder was noch wahrscheinlicher ist, auf dessen römische Quellen vermuten.‘

Wenn Mitteis findet, daß gleich die erste Zusammenstellung mit Bestimmtheit abgelehnt werden muß, und daß sie keiner Widerlegung bedarf, so ist dies Geschmacksache. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Strafe der Talion für falsche Anklage ein Grundprinzip des semitischen Rechtes ist und daß die Fassung des Paragraphen stark an Ḫammurabi und noch mehr an Exodus erinnert. Darüber verliert Mitteis kein Wort, die Tatsachen bleiben aber bestehen, wenn man sie auch ignoriert. Trotz dieser Tatsachen sagte ich ausdrücklich: ‚Man darf wohl semitischen Einfluß entweder auf das syrisch-römische Rechtsbuch oder, was noch wahrscheinlicher ist, auf dessen römischen Quelle annehmen.‘

Mitteis wagt nicht einmal gegen meine letzte Aufstellung zu polemisieren, ‚ist aber mit der Bemerkung zur Hand‘: ‚Hier handelt es sich nicht darum, über die Vorquelle des römischen Rechts Rätsel zu raten, sondern darum, die unmittelbare Quelle der syrisch-römischen Rechtsbücher aufzufinden und für diese ist mit allgemeinen Perspektiven nichts getan.‘ Ich dagegen glaube, daß in meiner Zusammenstellung mehr Wahrheit und Wahrscheinlichkeit steckt als in manchen Zusammenstellungen Mitteis', und daß mir die Vorquelle des römischen Rechtes gerade so wichtig ist wie die des syrischen Rechtsbuches, mußte Mitteis doch aus meinem Ḫammurabi-Buch wissen.

B.

‚Ḫammurabi § 14 (Exod. 21, 16).

Ar. 120, S. 112: Die Kinderdiebe, seien sie Sklaven oder Freie, befiehlt unser Gesetz zu töten.

Bruns (S. 244): Der Diebstahl von Kindern, den Ar. hier anführt, bildet im römischen Rechte zwar kein besonderes Verbrechen, doch wurde die Wegnahme von Knaben zur Unzucht mit dem Tode bestraft.

Der Zusatz in der arabischen Version ist höchst merkwürdig, weil er nahezu wörtlich mit Ḫammurabi übereinstimmt und sehr wohl aus dem altsemitischen Rechte geflossen sein kann.‘

Mitteis bemerkt dazu: ‚Daß gerade an diesen Fall (Wegnahme von Knaben zur Unzucht) gedacht ist, ergibt der sonstige auf Päderastie bezügliche Inhalt des Paragraphen.‘ Dann hätte dies ausdrücklich stehen müssen; da es aber nicht steht, so liegt eine andere Vorschrift oder eine Verschärfung der römischen vor, was sehr wohl auf das altsemitische Gesetz zurückgehen kann.

C.

‚Ḫammurabi § 7 und § 9—12.

L. § 79 (S. 72): Diejenigen Männer und Weiber, welche von Sklaven gestohlene Sachen annehmen, sollen dem Herrn derselben das Vierfache zahlen. Ar. § 39 befiehlt das Gesetz die Zurückgabe derselben und das Vierfache.

Bruns (S. 244): Die Strafe des Vierfachen ist hier sehr auffallend.

Auch diese Bestimmung erklärt sich am besten aus dem semitischen Rechte, wo der Käufer (Hehler) nach Ḫammurabi das Fünffache zahlen muß. Die Differenz zwischen den Rezensionen L. und Ar., welch letztere aus einer von L. unabhängigen Quelle stammt, erklärt sich einfach daraus, daß in der einen Handschrift die Revindikation des Gestohlenen nicht ausdrücklich angeführt worden ist.'

Dazu bemerkt Mitteis: ,Indessen ist die bei Bruns fehlende romanistische Erklärung des Passus mittlerweile bereits von Ferrini (in dieser *Zeitschrift* 23, 106) aus Gai. 3, 194 gegeben worden; daß der Spiegel dabei altes, zu seiner Zeit gar nicht mehr praktisches Recht vorträgt, ist keine unerhörte Erscheinung; vgl. *Reichsrecht und Volksrecht* 346, Note 1.' Die Stelle 346 ist eine der schwächsten und unglücklichsten der Mitteis'schen Beweisführung. Wenn dies die Stütze sein soll, sieht es um das Gestützte schlecht aus. Mindestens mit gleichem Rechte kann hier ein altes semitisches Gesetz, das in Syrien stets in Gebrauch geblieben zu sein scheint, angewendet worden sein!

Mitteis bemerkt zu den folgenden Fällen: ,Besonders interessant sind mir aber die „Parallelstellen“ gewesen, welche entweder Abweichendes oder das gerade Gegenteil besagen.' — Mir auch, weil man daraus oft mit größerer Sicherheit schließen kann.

1.

,Ḫammurabi § 15—20.

L. § 49 (S. 16): Wenn jemand einen Sklaven aufnimmt, der nicht ihm gehört, wissend, daß es ein Sklave ist, und er wird angeklagt, so befiehlt das Gesetz, daß der, der ihn aufgenommen, in die Sklaverei gezogen wird.

Bruns (S. 215): Die Strafe der Sklaverei, die hier auf die Aufnahme und Aneignung fremder Sklaven gesetzt ist, findet sich in unseren bisherigen Rechtsquellen nicht.

Die Strafe der Sklaverei kann sehr wohl eine mildere Form der Todesstrafe sein, welche bei Ḫammurabi für dasselbe Vergehen angedroht wird.'

Daß ein römisches Gesetz dieses Inhalts nicht überliefert ist, gibt auch Mitteis zu. Wenn er aber die Einflußnahme des baby-

lonischen Rechtes nicht für wahrscheinlich hält, weil die Strafe eine mildere geworden ist, so verkennt er eben den Einfluß der Zeit, welche die Sitten der Menschen mildert.

2.

‚Ḫammurabi § 148.

L. § 115 (S. 35): Wenn jemand eine Frau nimmt und es trifft sie ein Leiden des Körpers . . . und er will sie entlassen und eine andere nehmen, so schuldet er ihr ihre φερνή und ihre δωρεά. Wenn er aber wegen ihrer alten Liebe sie nicht entlassen will, so muß er ihr besondere Wohnung und Unterhalt gewähren nach ihrem (der φερνή und δωρεά) Maße, weil nicht nach ihrem Willen das Leiden die Frau betroffen hat.

Bruns (S. 282): Die Entscheidungen der beiden Paragraphen (114 und 115) entsprechen den Prinzipien der obigen Gesetze (über das Dotalrecht), doch haben sie wohl nicht ausdrücklich darin gestanden, sondern sind nur als Konsequenzen daraus gezogen . . . Eigentümlich ist noch der Schlußsatz des § 115, daß der Mann, wenn er bei körperlicher Krankheit der Frau sie ‚wegen ihrer alten Liebe nicht entlassen will', ihr dann standesgemäß Unterhalt gewähren muß. Dieses ‚muß' nimmt sich neben der alten Liebe sonderbar aus.

Vergleicht man damit den angeführten Paragraphen bei Ḫammurabi, wo zuerst gesagt wird, daß die kranke Frau nicht verstoßen werden darf und im Hause des Mannes wohnen und lebenslänglichen Unterhalt bekommen muß und erst dann der Fall ins Auge gefaßt wird, wenn sie im Hause nicht bleiben will, so ist an der ursprünglichen Formulierung nichts auffälliges. Das syrische Rechtsbuch hat nun in erster Reihe die römische Dotalbestimmung betont und den alten Usus nachhinken lassen, woraus sich die ungeschickte Fassung erklären läßt.'

Mitteis nimmt willkürlich an: 1) daß es sich um ein zur Isolierung zwingendes Leiden wie Lepra etc. handelt, wovon in keinem der beiden Gesetze die Rede ist; es handelt sich aber nur um ein Leiden, das den ehelichen Verkehr unmöglich macht. 2) daß für den Fall, daß er sich von der Frau nicht scheidet, er eine zweite

Ehe nicht schließen darf,[1] und will daraus einen Unterschied zwischen Ḫammurabi und dem syrischen Rechtsbuch konstruieren. Wenn der Mann eine andere Frau nicht heiratet, was zwingt ihn, der ersten besondere Wohnung und Unterhalt zu gewähren, sie kann ja ruhig in seinem Hause bleiben.

Trotzdem gebe ich zu, daß die Vergleichung dieser beiden Stellen nicht ganz sicher ist.

3.

‚Ḫammurabi § 150.

L. 14 (S. 8): [Mann und Frau dürfen einander eine δωρεά nicht verschreiben]. Wenn aber einer dem anderen etwas verschreibt und er bestätigt es im Sterben durch das Testament, so ist es gültig; wenn es aber also nicht geschieht, so ist es ungültig.

Bruns (S. 191): Die Ungültigkeit der Schenkungen unter Ehegatten ist bekanntes altes römisches Recht. Sehr auffallend ist aber, daß zur Konvaleszenz der Schenkung beim Tode eine ausdrückliche Bestätigung durch Testament erfordert wird, da doch bereits durch Caracalla bestimmt war, daß stets von selber Konvaleszenz eintrete, wenn der Schenker, ohne die Schenkung widerrufen zu haben, vor dem Beschenkten sterbe.

Die Bestimmung Caracallas stimmt mit dem Gesetze Ḫammurabis überein und die abweichende Vorschrift des syrisch-römischen Rechtsbuches läßt sich daraus nicht erklären.‘

Hier hat mich Mitteis gründlich mißverstanden und seine ganze Polemik richtet sich nicht gegen mich, sondern gegen sein Mißverständnis. Ich habe gesagt, daß die Vorschrift des Caracalla, welche die Schenkung zur Lebezeit zwar nicht unbedingt anerkennt, aber die Konvaleszenz nach dem Tode des Schenkers (auch ohne testamentarische Bestätigung) eintreten läßt, stimme darin mit Ḫammurabi überein, daß die Schenkung, die bei Lebzeiten gemacht worden ist, deren Gültigkeit aber erst beim Tode des Mannes eintritt, nicht

[1] Ob er eine zweite (kirchliche) Ehe schließen darf oder nicht, möchte ich nicht bejahen, aber auch nicht absolut verneinen; daß er aber eine zweite Frau in welcher Form immer daneben haben kann, geht aus L. § 35 (Mitteis Nr. 4) hervor.

angefochten werden darf. Ich fügte ausdrücklich hinzu, daß daraus (d. h. weder aus Ḫammurabi noch aus Caracallas Vorschrift) die abweichende Vorschrift des syrisch-römischen Rechtsbuches sich nicht erklären läßt.[1]

Wie mir nun Mitteis die Behauptung in den Mund legen konnte, ‚daß L. 14 nach Müller mit dem Gesetz von Ḫammurabi, nicht aber mit dem römischen Recht übereinstimmen soll,' ist mir ganz unbegreiflich!

4.

Ḫammurabi § 170.

L. § 35 (S. 12): Wenn ein Mann Kinder hat von einer Frau ohne φερνή und er will ein Testament schreiben und sie erben lassen, so erlaubt es ihm das Gesetz. Er kann es, indem er ihnen im Testament zuschreibt und bekennt, daß sie seine Kinder sind. Wenn er ihnen aber als Fremden die Erbschaft zuschreiben will, so kann er schreiben wie er will.

L. § 36: Wenn ein Mann zwei Frauen hat, eine erste ohne φερνή und er hat Kinder von ihr, und eine andere in gesetzmäßiger Weise und hat auch von ihr Kinder, ob sie alle gleichmäßig erben? —

Der Mann kann sie gleichmäßig erben lassen, indem er sie, die Kinder der Frau ohne φερνή, Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt, dennoch aber sie zusammen mit seinen Kindern zu Erben machen will.

Wenn er aber nicht ein Testament macht, so erben die von der Frau mit Mitgift.

Bruns (S. 269): Eine Erklärung hierfür scheint nicht anders möglich, als daß sich im Oriente das alte Recht provinziell erhalten hat. Auf den Unterschied, ob man die Kinder als Kinder oder Fremde bezeichnet, bezieht sich vielleicht ein Satz in einem Gesetze von Konstantin über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen. Diesen soll der Vater nichts schenken dürfen: ‚sive illos legitimos sive naturales dixerit.'

In dem angezogenen Paragraphen bei Ḫammurabi wird gerade das Gegenteil gesagt, nämlich, daß die unehelichen Kinder nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als ‚seine Kinder' erklärt. Dies konnte aber in christlicher Zeit einem geistlichen Redaktor des Gesetzes aus kirchlichen Rücksichten nicht passen. Er

[1] Wincklers Übersetzung der Stelle ist falsch.

hat also das alte Gesetz aufrecht erhalten, aber daran die Bedingung geknüpft, daß die illegitimen Kinder nicht ganz den legitimen gleichgestellt werden sollen.

Diese in allen Rezensionen vorkommende Bestimmung ist von höchstem Interesse, weil sie uns zeigt, wie das alte Gesetz *in merito* nicht auszurotten war, daher man es in der Form abändern mußte, um den neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen.'

Mitteis glossiert erstens die Stelle ,Er hat also (?) das alte Gesetz aufrecht erhalten (?)',[1] indem er in einer Note bemerkt: ,Was dabei aufrechterhalten ist, wenn irgendwo gerade das Gegenteil gesagt wird, weiß ich nicht.' Und fährt dann folgendermaßen fort:

,Obwohl also das Rechtsbuch gerade das Gegenteil sagt wie Ḫammurabi (offenbar meint der Verfasser hierbei den § 36 insbesondere), so stammt es doch aus ihm; die Umkehrung beweist eben nur, daß er geflissentlich die Bestimmungen umkehren mußte. Die Sache ist mithin sehr einfach: Entweder steht bei Ḫammurabi dasselbe wie im syrischen Rechtsbuch, dann stammt das Rechtsbuch aus Ḫammurabi; oder es steht das Gegenteil da, dann stammt es auch aus Ḫammurabi etc.'

Ein derartiges Argumentieren paßt für einen Rechtsanwalt, der vor ländlichen Geschwornen plädiert, die sich dadurch verblüffen lassen. Ein Gelehrter und Jurist vom Range Mitteis' sollte doch durch wohlfeile Witze nicht durchzuschlüpfen suchen.

Da ich mich, wie es scheint, auch für einen Mitteis nicht deutlich genug ausgedrückt habe, so muß ich mich selbst erklären. Im syrischen Rechtsbuch (L § 35, 36) wird etwas Seltsames ausgesprochen, nämlich daß der Vater nur dann die illegitimen Kinder neben den legitimen erben lassen kann, wenn er sie ausdrücklich als illegitim erklärt ,Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt'. Aus dem römischen Recht wissen weder Bruns noch Mitteis diese kuriose Bedingung zu erklären.

---

[1] Wobei er den im folgenden Absatz gegebenen wesentlichen Zusatz *in merito* unberücksichtigt läßt.

Ich verwies nun darauf, daß bei Ḫammurabi § 170 gerade das Gegenteil steht, daß die illegitimen Kinder neben den legitimen nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als seine Kinder bezeichnet.

Das alte Gesetz hat also festgestellt, daß die illegitimen Kinder in gewissen Fällen neben den legitimen erben können; dieses Gesetz lag vor und wurde in vielen Fällen auch angewendet. Die Kirche, welche in die Ehegesetzgebung gern hineinredet und sie beeinflußt, konnte das Meritorische des Gesetzes nicht ändern, wollte es klugerweise auch nicht, weil die Leute in Geldsachen keinen Spaß verstehen und sich gewiß gegen derartige Neuerungen mit allen Mitteln widersetzt hätten. Es kam ihr auch gar nicht darauf an, die illegitimen Erben zu schädigen oder sie konnte es nicht durchsetzen. Worauf es ihr ankam, ist die Legitimität, die kirchliche Ehe hochzuhalten; so gab sie *in merito*, d. h. in Geldsachen nach, änderte aber nur die Form. Ich glaube, daß jetzt auch Mitteis verstehen wird, ‚was aufrecht erhalten worden ist', trotzdem daß formaliter das Gegenteil verlangt wurde.

Daraus dürfte sich auch der von Bruns angeführte Satz in einem Gesetze Konstantins über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen, denen der Vater nichts schenken darf ‚sive illos legitimos sive naturales dixerit' erklären lassen. Um derlei Ehen möglichst geheim zu halten, durfte selbst eine Schenkung nicht gemacht werden.

5.

‚Ḫammurabi § 241.

L. § 112 (S. 34): Denn das Gesetz nimmt die Stiere aus von der Verpfändung.

Bruns (S. 281): Daß Stiere und Kühe [von der Verpfändung] ausgenommen sind, ist in unseren bisherigen Rechtsquellen nicht direkt ausgesprochen.

Wohl aber bei Ḫammurabi, wo jedoch möglicherweise nur für den Fall das Verbot besteht, wenn der Pfänder keine Forderung hat.'

Mitteis bemerkt dazu: ‚Daß in diesen Worten der Nachsatz den Vordersatz aufhebt, bedarf keiner Bemerkung;' um Müllers

,möglicherweise' ganz zu würdigen, muß man seine Ausführung p. 162 vergleichen, wo er die hier nur als möglich bezeichnete Auslegung direkt als die richtige bezeichnet.'

Mitteis hat insofern recht, als ich hier das als ,möglich' bezeichne, was ich oben als richtig hingestellt habe. Ist es aber Herrn Mitteis nicht passiert, daß er eine Ansicht, die er aufgestellt, später selbst bezweifelt hat? Und darf man diese Tatsache in so aggressiver Form feststellen? Ich bin seither — nicht etwa infolge der Mitteis'schen Polemik — sogar zu dem Resultate gekommen, daß das Gegenteil von dem wahr ist, was ich auf S. 162 meines Buches ausgesprochen habe und daß in der Tat bei Ḫammurabi das Verbot auch für den Fall besteht, wenn der Pfänder eine Forderung hat. In diesem Falle paßt also die Stelle Ḫammurabis vortrefflich und der Nachsatz hebt nunmehr den Vordersatz nicht auf.

Ich halte es aber für notwendig, hier die ganze Gedankenkette zu entwickeln, die mich zur ersten Auslegung, dann zur Bezweiflung und zuletzt zur Negierung derselben geführt hat.

Nach § 113 wird eigenmächtige Pfändung von Getreide, selbst wenn der Gläubiger eine Forderung hat, hart bestraft. Das gepfändete Gut muß rückerstattet werden und der Gläubiger geht seiner Forderung verlustig; dagegen darf man (nach § 115), wenn man eine Forderung hat, eine Pfandperson, d. h. eine Person, welche Eigentum des Schuldners ist (Kind oder Sklave) pfänden und nur, wenn man eine solche Person pfändet ohne eine Forderung zu haben, wird man zur Zahlung einer Drittelsmine verurteilt. Ich habe nun a minori geschlossen, daß dies auch bei einem Stiere der Fall ist, der doch minderwertig ist als ein Mensch, und angenommen, daß § 241 sich auch auf den Fall bezieht, wo der Pfänder keine Forderung hat.

Nachdem aber § 241 ganz allgemein lautet und in alten Gesetzen eigenmächtige Pfändung bei Sachen strenger gestraft wird als bei Personen, so schien mir und scheint mir auch jetzt, daß sich dieses Gesetz auch auf den Fall bezieht, wo der Pfänder eine Forderung zu stellen hatte, wie ja Joh. Jeremias die Sache von vornherein gefaßt hat.

Somit sind alle Vergleichungspunkte besprochen, die in dem ersten Teil meines Artikels ‚Das syrisch-römische Rechtsbuch' (Ḫam. S. 275—278) angeführt und von Mitteis in seiner Erwiderung (*Zeitschr. der Sav.-St.* xxv, S. 287—291 sub *a*—*c* und 1—5) behandelt worden sind.

Die Punkte 6 und 7, welche sich auf den zweiten Teil meines Artikels beziehen, habe ich schon oben ausführlich besprochen und die Einwendungen Mitteis' zurückgewiesen oder in Bezug auf Punkt 7 ihnen bis zu einem gewissen Grade Rechnung getragen.

8.

Punkt 8 heißt es bei Mitteis: ‚In bezug auf die Emanzipation adoptierter Kinder führt der Verfasser an, daß hier Ḫammurabi den Adoptierten vor liebloser Verstoßung mit leeren Händen ebensowohl schützt wie das syrische und griechische Recht, was nicht bestritten werden soll.'

Dieses Zugeständnis reicht mir keineswegs aus. Ich setze die Stelle (Ḫammurabi S. 279), aus der erst die ganze Differenz zwischen meiner und Mitteis' Auffassung erkannt werden kann, hierher:

‚Der erste Punkt betrifft die Apokeryxis, deren Spuren Mitteis im syrisch-römischen Rechtsbuche (L. § 58, P. 72, Ar. 102, Arm. 101) finden will. Die Stelle lautet:

Wenn jemand sich einen Sohn schreibt vor dem Richter und will ihn verstoßen, so erlauben es ihm die Gesetze nicht. Auch erlauben ihm die Gesetze nicht, daß er seinen wirklichen Sohn ohne Grund verstoße. Wenn er sie aber freilassen will und loslösen von der Botmäßigkeit unter seiner Hand, so kann er es vor dem Richter.

Dieser Paragraph bietet große Schwierigkeiten, auf die bereits Bruns und Mitteis hingewiesen haben. Es liegt hier unzweifelhaft eine Vermischung zweier Begriffe vor, der ‚Verstoßung', welchen das römische Recht nicht kennt, und der Freilassung (emancipatio), welche in einem scharfen Gegensatze zur Verstoßung steht.

Mitteis weist hier mit Recht auf die Zusätze der arabischen und armenischen Rezensionen hin und vergleicht hierzu die entsprechende Bestimmung der Inschrift von Gortyn:

Syrisch-römisches Gesetzbuch.

Ar. 102: Wenn ein Mann ein Kind vor dem Richter adoptiert und dann es wieder fortschicken will, so erlaubt ihm unser Gesetz das nicht. Er kann dem Rechte nach sein Kind nicht von sich fortschicken, ohne ihm etwas zu geben.

Arm. 101 . . . Das Gesetz gestattet ihm (dem Adoptivvater) nicht mit Gewalt seinen Sohn leer fortzujagen.

Recht von Gortyn.

XI, 10 ff. Wenn (er will) soll der Adoptivvater die Verstoßung aussprechen auf dem Markt von dem Stein, von dem herab man spricht, nachdem sich die Bürger versammelt haben. (Er soll) niederlegen . . . ? . . ? Stateren an der Gerichtsstelle und der Schreiber soll es als Gastgeschenk dem Verstoßenen geben.

(BERNHÖFT.)

Aus dieser Übereinstimmung glaubt nun MITTEIS (*Reichsrecht* 216) schließen zu müssen, daß das syrische Rechtsbuch hier deutliche Spuren des griechischen Partikularrechtes aufweist.

Vergleicht man die Gesetze Ḫammurabis, so findet man in den §§ 168—169 die auf die Verstoßung des leiblichen Sohnes bezüglichen Vorschriften, wonach dieselbe nur vor dem Richter geschehen kann, wenn dem Sohne eine schwere Sünde nachgewiesen wird, die ihn losreißt vom Sohnesverhältnisse.

Zieht man ferner den auf die Verstoßung eines Adoptivsohnes bezüglichen § 191 heran, so ist da ein Richterspruch nicht nötig, dagegen wird wörtlich gesagt: „Wenn ein Mann . . . den Adoptivsohn zu verstoßen beabsichtigt, geht dieser Sohn nicht (ohne weiteres) seines Weges.[1] Sobald ihm sein Ziehvater von seinem Vermögen ein Drittel seines Kindesanteiles gibt, geht er.“

Soweit ich die Sache übersehe, scheint das syrische Rechtsbuch in diesem Punkte weit näher den alten Bestimmungen des Ḫammurabi-Kodex zu sein, als dem Rechte von Gortyn, wo ganz andere Formen (die Ansprache vom Steine herab und das Gastgeschenk durch den Schreiber) vorliegen, von denen im syrischen Rechtsbuche keine Spur vorhanden ist.‘

[1] Richtig nach DELITZSCH muß es heißen: ‚Geht dieser nicht mit leeren Händen fort,‘ was noch besser zum syrischen Rechtsbuch paßt.

9.

Der letzte Punkt (9) in Mitteis' Erwiderung bezieht sich auf die Unzucht der Frauen mit Sklaven. Vgl. Ḫammurabi S. 283:

‚Punkt VI betrifft die Unzucht der Frauen mit Sklaven (S. 539).

L. § 48: Wenn ein freies Weib die Frau eines Sklaven wird und sie wohnt mit ihm im Hause seines Herrn, so wird sie Sklavin zusammen mit denjenigen, die von ihr geboren werden im Hause des Herrn des Sklaven.

Gortyn VI, 55 p. Der ... (Sklave?) ... wenn er zur Freiin geht und ihr beiwohnt, sollen frei sein die Kinder; wenn aber die Freiin zum Sklaven geht, sollen Sklaven sein die Kinder.
(Bücheler-Zittelmann.)

Scheinbar verhält sich die Sache bei Ḫammurabi ganz anders, indem in § 176 gesagt wird, daß, wenn die Freiin ins Haus des Sklaven zieht, die Kinder frei bleiben. Dieser Paragraph bezieht sich aber ausdrücklich nur auf Hof- oder Armenstiftsklaven, die eine besonders privilegierte Stellung einnahmen. Man darf daraus schließen, daß bei gewöhnlichen Sklaven die Kinder eben nicht frei blieben.'

Mitteis wendet dagegen ein: ‚Dabei hat der Verfasser sich auf H. 176 berufen; vergleicht man jedoch den § 175, so zeigt sich sofort, daß dies mißverständlich ist. § 175 nämlich erklärt bei der Quasiehe (?) der Hof- (Palast-) oder Stiftssklaven alle Kinder frei, ganz unabhängig davon, an welchem Ort das Verhältnis gepflogen wurde; was in 176 gesagt wird, bezieht sich nur auf die Teilung des ehelichen Vermögens und hat mit dem Personalstand der Kinder gar nichts zu tun, der allemal derselbe ist. Also ist bei Ḫammurabi der hier wesentliche Punkt gar nicht berührt und von einer Koinzidenz keine Rede.'

Mitteis übersieht hier, daß die beiden Paragraphen (nach Scheils Einteilung) in Wirklichkeit nur einen Paragraphen bilden. § 176 beginnt nämlich mit *u* und nicht mit *šumma* ‚wenn', wie jeder echte Paragraph beginnen muß. Der Paragraph ist so aufgebaut: Zuerst wird die allgemeine Bestimmung gegeben, daß die aus einer Ehe einer Freien mit einem Hof- oder Stiftssklaven stammenden Kinder (gleich-

viel wo das Zusammenleben stattgefunden hat) frei sind, dann fährt der Gesetzgeber fort: Daher erhält die Frau ihre Mitgift zurück und haben die Kinder, selbst wenn die Eltern im Hause des Herrn als Sklaven zusammengelebt haben, ein Anrecht auf die halbe Erbschaft ihres Vaters, womit ausgedrückt wird, daß weder sie noch ihre Kinder der Sklaverei verfallen.

Der Umstand, daß Ḫammurabi dies für den Fall des Zusammenlebens im Hause des Herrn des Sklaven ausdrücklich hervorhebt, beweist, daß sonst (d. h. bei anderen Sklaven) in solchem Falle Mutter und Kinder der Sklaverei verfielen — quod demonstrandum erat.

Während der Korrektur dieses Artikels ist mir die Abhandlung ‚Über drei neue Handschriften des syrisch-römischen Rechtsbuches' von Ludwig Mitteis (*Abhandlungen der kön. preuss. Akad. d. Wissenschaften* vom Jahre 1905) zugegangen. Eine Prüfung derselben hat mich nicht veranlaßt, irgend etwas an meinem Artikel abzuändern. Die Untersuchung und die Resultate Mitteis' berühren in keiner Weise die Resultate meiner Arbeit. Punkt 5 seiner Resultate: ‚Die ursprüngliche Redaktion des Rechtsbuchs dagegen hat im römischen Reich stattgefunden und ebenso müssen auch die bis 474 vollzogenen Nachträge hier geschrieben worden sein,' der von einiger Bedeutung für die mich beschäftigende Frage sein könnte, ist meines Erachtens weder genügend gesichert, noch in der etwas unbestimmten Form von entscheidendem Werte.

Dagegen glaube ich, daß einige Bestandteile der römischen Version, die in den älteren Hss. nicht vorkommen und jetzt im syrischen Texte und in Sachau's Übersetzung vorliegen, wieder nur aus semitischem Recht erklärt werden können.

I.

R. I, § 55 (= R II 148, 3 neue Hss. S. 41 und 42).

Der Richter spricht: ‚Wenn ein Mann einen Fund von Denaren oder Drachmen macht, und es (das Ding) freiwillig seinem Besitzer zurückgibt

oder auf Befragen ohne Zwang ein Bekenntnis über den Fund ablegt, so befiehlt das Gesetz der Richter, daß der Finder ein Viertel der gefundenen Sachen bekommt, während der ursprüngliche Besitzer drei Viertel bekommt.

R. I, § 58 (3 neue Hss. S. 41).

Wenn aber zwei Menschen oder viele auf der Straße gehen und der erste etwas findet, Gold, Silber, Erz, Gewand oder sonst etwas, so soll es allen, die bei ihm waren, gehören, und der Finder ist wie einer von ihnen. Wenn aber der mittlere es gefunden hat, soll es ihm gehören und dem letzten, während der andere keinen Teil daran hat. Wenn aber der letzte etwas gefunden hat, gehört es ihm allein.

Hierzu bemerkt Mitteis:

‚Diese Paragraphen enthalten durchaus neues Recht, für welches die bekannten Quellen keinerlei Anknüpfungspunkte bieten; denn es ist ein feststehendes Prinzip des römischen Rechtes, daß der Finder einer Sache niemals [deren] Eigentümer wird. Hier dagegen wird der Eigentumserwerb des Finders als selbstverständlich vorausgesetzt.‘

Ich bin weder im Stande in einem älteren semitischen Recht die Festsetzung eines bestimmten Finderlohnes, noch auch eine Spur von der ‚originellen Methode‘, nach der die Frage behandelt wird, welche von mehreren bei der Auffindung anwesenden Personen das Eigentum bekommt, nachzuweisen — aber die Tatsache, daß in gewissen Fällen der Finder als Eigentümer des Fundgegenstandes angesehen wird, läßt sich aus dem talmudischen Recht mit aller Sicherheit feststellen.

Man unterscheidet zweierlei Arten von Funden, solche, bei denen der Eigentümer sein Besitzrecht nachweisen kann, z. B. Geld in einem bestimmten Beutel etc., und solche, bei denen das Eigentum nicht mehr nachgewiesen werden kann, z. B. zerstreute Münzen. Im ersten Falle ist der Finder verpflichtet, den Fund zu verlautbaren, im zweiten Falle nimmt man an, daß der Besitzer jede Hoffnung, den Gegenstand zu erlangen, aufgegeben hat. Dadurch wird der Fund als herrenloses Gut angesehen und der Finder wird dessen Eigentümer. Auch der Talmud beschäftigt sich mit der Frage, welche von den beim Fund anwesenden Personen das Besitzrecht erwirbt,

weicht aber in der Entscheidung dieser Frage von R. ab, indem dort derjenige, der zuerst den Gegenstand ergreift, dessen Eigentümer wird.[1]

Wie aber, wenn alle vor dem Funde stehen bleiben und keiner danach die Hand ausstreckt und sie untereinander darüber deliberieren? — Für diesen Fall würde die in R. vorgeschlagene Lösung wohl die richtige sein; immer vorausgesetzt, daß nicht eine neu hinzugekommene Person davon Besitz nimmt.

II.

R. I, § 57 (3 neue Hss. S. 44).

‚Jeder Prozeß, welcher es auch sei, der wegen einer Sache oder jeder Handlung stattfindet, der durch Schwur entschieden wird: wenn der Geschworenhabende nach einiger Zeit findet, daß er lügnerisch und falsch geschworen hat, kann er nach dem Schwur nicht wieder in demselben Prozesse etwas sagen.‘

Mitteis sagt: ‚Was diese Bemerkung besagen will, läßt sich nicht ausmachen; denn so wie sie dasteht, gibt sie gar keinen Sinn.‘ Er macht verschiedene Erklärungsversuche, die er aber selbst als unzulänglich und dem Wortlaut des Paragraphen nicht entsprechend verwirft.

Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß unter dem ‚Schwörenden‘ nicht einer der Prozessierenden zu verstehen sei, sondern eine außenstehende Person, die als Tatzeuge oder Sachverständiger herangezogen wird. Durch die beschworene Aussage dieser Person wird der Prozeß entschieden. Wenn nun diese Person nach einiger Zeit findet, daß sie falsch ausgesagt hat, so läßt man sie zu einer erneuerten Aussage nicht zu.

Eine merkwürdige Analogie bietet das talmudische Recht in der Bestimmung כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ‚Wenn ein Zeuge vor Gericht eine Aussage gemacht hat, darf er eine erneute, von der früheren abweichenden Aussage nicht machen.‘

[1] Vgl. Baba Mezi'a, Abschnitt I und II.

Dieser Grundsatz, der sich an Lev. 5, 1 anlehnt, kehrt in der talmudischen Literatur häufig wieder.[1] Die älteste Formulierung findet sich in einer Berajta (zweites Jahrh. v. Chr.) im Jerusch. Ketubot II, fol. 26[b] und in der Tosephta Ketubot II, 1: ,Wenn Zeugen aussagen in bezug auf Unrein und Rein, Illegitimität oder Legitimität, Verbotenes und Erlaubtes oder Entlastung und Belastung: wenn sie, bevor sie von dem Gerichte vernommen (ausgeforscht) worden sind, sagen: „wir haben gelogen", sind sie beglaubigt, wenn sie aber nach der Vernehmung durch das Gericht sagen: „wir haben gelogen", glaubt man ihnen nicht.'

Trotz mancher Schwierigkeiten, die sich dieser Vergleichung entgegenstellen (R: Schwur, im Talmud: Zeugen) scheint sie mir dennoch zulässig, wobei darauf hingewiesen werden möge, daß R. I ,in Assyrien oder Babylonien geschrieben wurde', also dort, wo das talmudische Recht geherrscht hat.

Indessen scheint es mir nötig, die Frage noch etwas eingehender zu erörtern. Im talmudischen Recht ist ein assertorischer Eid der Zeugen nicht bekannt; die Zeugen sagen vor dem Richter aus, beschwören aber ihre Aussage nicht. Dagegen kennt das syrische Rechtsbuch den assertorischen Eid der Zeugen, wie es ausdrücklich in L. § 106 heißt:

,Diese (die tauglichen Zeugen), nehmen die Gesetze an, daß sie Zeugnis ablegen über jede Sache, die sie wissen, indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes anfassen und schwören, daß sie mit Wahrheit bezeugt haben.'

Bruns (S. 271) und Mitteis (*Reichsrecht* 519) haben diese Tatsache festgestellt und letzterer hat auch den Versuch gemacht, den assertorischen Eid im griechischen Rechte nachzuweisen. Ich möchte in diese Sache nicht weiter eindringen und nur darauf hinweisen, daß im Gegensatz zu Mitteis, der im römischen Recht nur einen promissorischen Eid zugeben will, L. Wenger (*Zeitschr. der Sav.-Stift.* XXIII, 205) auch einen assertorischen Zeugeneid anzunehmen scheint.

[1] Vgl. Synhedrin 44[b], Makkot 3[a], Ketubot 18[b], Baba Batra 168[a] und Schebu'ot 32[a].

In R. I, § 57 kreuzen sich demnach die Einflüsse zweier Rechte, des talmudischen, wonach der Zeuge im selben Prozeß nicht wieder aussagen darf und des römischen (resp. nach Mitteis des griechischen), in welchem der assertorische Zeugeneid vorkommt. Derartige Bastardgesetze lassen sich im syrisch-römischen Rechtsbuch mehrere nachweisen.

Ein weiterer interessanter Punkt ist die Art des Schwörens: ‚indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes anfassen und schwören.'

Eine Analogie bietet wieder das talmudische Recht, wonach man beim Schwur die Thorarolle anfaßt, wobei man allerdings auch an die Eidesformel der von W. Hartel publizierten Urkunde aus dem Ende des 5. Jahrhunderts erinnern muß: ‚indem ich bei Gott dem Allmächtigen und der Heiligkeit und dem Sieg der glorreichen und unsterblichen (heiligen) Schrift schwöre' (Wenger a. a. O. S. 259).

III.

R. I, § 59 (3 neue Hss. S. 45).

‚Wenn ein Mann einem andern ein Depositum oder Geräte (oder Kleider) zum Bewahren übergibt, und sie dem Menschen, bei dem sie deponiert sind, gestohlen werden: wenn nun die Depositare gegen jemanden aussagen, daß er die Geräte gestohlen habe, so ist der Besitzer der Geräte nicht berechtigt, den als Dieb Angeschuldigten zu fassen und zu mißhandeln oder ihm etwas ihm Gehöriges wegzunehmen, sondern er soll seine Geräte von demjenigen, dem er sie überantwortet hat, nehmen, und der, welcher das Depositum empfangen hat, soll Entschädigung leisten (sie nehmen) woher er will (?)' [1]

Dazu bemerkt Mitteis:

‚Die Angabe, daß der Deponent, wenn die hinterlegte Sache gestohlen wird, sich an den Depositar halten kann, ist ebenso bedenklich, wie der Satz, er dürfe den Dieb nicht fassen und herbeischleppen. Natürlich ist der Dieb hier nicht *fur manifestus*, aber die Ansprüche gegen ihn stehen dem Deponenten zu (D. 47, 2. 14, 3), nicht dem Depositar und das gerade deshalb, weil letzterer grund-

[1] D. h. wohl: soll sich beim Dieb schadlos halten.

sätzlich für Diebstahl nicht haftet. Vgl. auch Kollat. 10, 2, 1. Wie das Rechtsbuch zu dieser Konfusion[1] kommt, ist nicht zu ergründen.'

Ein deutlicheres Eingeständnis der Hilflosigkeit kann man nicht mehr machen. Und doch, hätte Mitteis die Augen offen gehalten und sich nicht gegen jeden Strahl, der vom semitischen Recht kommt, abgeschlossen, so würde er bald erkannt haben, daß von einer Konfusion im Rechtsbuch nicht die Rede sein kann. Wir lesen bei Ḫammurabi § 125:

,Wenn ein Mann seine Habe zur Aufbewahrung übergeben hat und seine Habe dort, wo er sie abgegeben, durch Einbruch oder Raub mit der Habe des Hausherrn verloren ging, wird der Hausherr, der, weil er fahrlässig war, das, was man ihm zum Aufbewahren übergeben hatte, verloren gehen ließ, herbeischaffen (bezahlen) und dem Eigentümer der Habe erstatten. Der Hausherr (Depositar) wird seine abhandengekommene Habe aufsuchen und vom Dieb nehmen.'

Vergleicht man damit R. I, § 59, so liest es sich wie eine Paraphrase des Ḫammurabi, wobei die Formulierung angesichts der diametral entgegengesetzten Bestimmungen des römischen Rechtes gerade durch den Gegensatz beeinflußt worden ist.

Wenn Mitteis jetzt diese Stelle des Ḫammurabi, die ich in meinem Buche (S. 112 ff.) ausführlich besprochen und mit den Bestimmungen im Exodus in Zusammenhang gebracht habe, übersehen hat, so darf man sich nicht wundern, ,daß er lange vor dem Erscheinen der Müller'schen Schrift über Ḫammurabi den Ḫammurabi-Kodex geprüft und darin nichts gefunden hat, was irgend auf Verwandtschaft und Einwirkung auf das syrische Rechtsbuch deuten konnte'.[2]

Ziehen wir das Fazit dieser langen Untersuchung, so ergibt sich daraus, daß der Vorwurf ,des gänzlichen Mißverständnisses der

[1] Von mir gesperrt.

[2] Es sei hier noch darauf verwiesen, daß von Mitteis selbst (*Reichsrecht* 32) ,in den griechischen Ordnungen von Hierapolis-Mabbogh manche orientalische Lokaltöne' zugestanden werden. Ich möchte daraus nur einen Punkt hervorheben: ,Wenn

Rechtsregeln und dadurch bedingter unrichtiger Angabe des Tatbestandes' nicht mich trifft.

Die Richtigkeit meiner Aufstellungen gegen Mitteis im Ḫammurabi-Buch ist mit geringen Ausnahmen erwiesen und vielfach durch neue Argumente erhärtet worden. Die neuen römischen Handschriften, die Ed. Sachau aufgefunden und übersetzt hat, bringen neue Belege für meine These. Der Beweis Mitteis', daß das syrische Intestaterbrecht auf das attische Recht zurückgeht, ist vollkommen mißlungen, im Gegenteil geht aus der Betrachtung der historischen Entwicklung hervor, daß das attische Recht vom semitischen beeinflußt worden ist; man könnte sich sonst die vollkommene Übereinstimmung des biblisch-talmudischen und griechischen Erbsystems, wie es Mitteis selbst festgestellt hat, nicht erklären. Ich glaube, daß ich vollkommen berechtigt war auszusprechen: ,Man wird jedenfalls nicht mit gleicher Sicherheit im syrisch-römischen Rechtsbuch die Reste des griechischen Rechtes „als ein spätes Zeugnis für die ungebrochene Kraft der führenden Nation" erkennen; ja man wird erwägen müssen, ob dieses Zeugnis nicht in sein Gegenteil umzukehren sei.'

nach dem dortigen Recht die Ehe ohne schriftlichen Vertrag mit Aussteuer und Brautpreis der rechten Weise ermangelte, so wußte man schon damals, daß „die Sitte des Westens" eine idealere war.' Dazu möchte ich zweierlei bemerken: 1) Der Hinweis auf die idealere Sitte des Westens zeigt, daß sich Mitteis wenig mit der ethnographischen Jurisprudenz beschäftigt hat. 2) ,Der schriftliche Vertrag' wird auch schon im Ḫammurabi (§ 128) gefordert.

Anzeigen.

A. M. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка.* Составилъ —. Тифлисъ, 1903. S. xi, (S. 3 Оглавленіе, S. 2 Дополненія и опечатки), 101. (= *Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа,* выпускъ xxxiii, отдѣлъ iv.)

(Schluß.)

Die **Konjugation** zeigt größere Regelmäßigkeit als die Deklination, aber das Erklären ist hier noch schwieriger. Indessen kann die vorläufige Zergliederung doch etwas weiter geführt werden als dies von Schiefner und Dirr geschehen ist. Besonders was den Infinitiv oder vielmehr die Infinitive anlangt, unter welchem Namen ich, mit Beseitigung von ‚Supinum‘ und ‚Gerundium‘, die Nomina actionis in ihrer subjektischen, adnominalen und adverbalen Verwendung begreife. Ich verzeichne zunächst die sämtlichen Formen (ich wähle *uk'sun* ‚essen‘ als Musterverb) in derjenigen Anordnung welche meiner Ansicht nach dem tatsächlichen Zusammenhang am ehesten entspricht, und füge dazu einige Anmerkungen.

uk'- 1) { ——— *uk'-es* 3) { ——— *uk'-es-un* 4)
{ *uk'-a-* 2)

uk'-a-ma 2[a])	*uk'-s-an* 3[a])	*uk'-es-un-un* 4[a])
uk'-a-tan 2[b])	*uk'-s-in* 3[a])	*uk'-es-un-a* 4[a])
**uk'-a-χ* 2[c])	*uk'-s-aχ* 3[b])	*uk'-es-un-aχ* 4[a])
uk'-a-χ-un 2[c])	*uk'-s-aχo* 3[b])	*u'k-es-un-aχo* 4[a])
	uk'-es-χolan 3[b])	

1) reiner Verbalstamm, welcher zuweilen noch im Sinne des Part. Praet. (Pass.) vorkommt (s. unten S. 205).

2) erweiterter Verbalstamm, wie er im Konj. Präs. und auch im Imperativ vorliegt (bei Stammesverschiedenheit zum ersteren stimmend: *eyama* zu *eya-n*, nicht zu *ek'e*). Der Annahme DIRRS S. 74 daß die Suffixe *-(a)ma*, *-χun*, *-tan* an das Part. Praes. (auf *-al*) angetreten seien, kann ich nicht beipflichten; es ist doch einfacher anzunehmen daß in diesen Formen nie ein *-l-* vorhanden war als daß es überall ausgefallen ist (*uk'ama* für **uk'alma*). Die Anfügung der genannten Suffixe an das Part. Praet. welche hie und da vorkommt (s. unten S. 210), halte ich für sekundär. Auf das Begriffliche kann aber insofern kein allzugroßes Gewicht gelegt werden als, wie ich noch Gelegenheit haben werde darzutun, die Rolle des Partizips von der des Infinitivs nicht scharf geschieden ist. Daß das Subjekt neben *uk'a-* nicht im Genetiv, sondern in der Subjektsform steht, erklärt sich aus der ja auch beim Infinitiv anderer Sprachkreise gewöhnlichen Angleichung an das Verbum finitum: *baba uk'a-ma* ‚der Vater essen-bis' = ‚bis der Vater ißt' ∾ *baba uk'a-ne* ‚der Vater esse'.

2[a]) ‚bis zum Essen'. SCHIEFNER § 118 erinnert an die ossische Kasusendung *-ma*, *-mä* ‚zu', ‚bei' (aber auch diese schon ganz gewöhnlich = ‚bis' räumlich und zeitlich; s. v. STACKELBERG *Beiträge zur Syntax des Oss.* S. 41 f.). Im Udischen findet sich *uk'ama* auch nach dem Komparativ statt des Ablativs (so Matth. 19, 24. Mark. 9, 43. 47. Luk. 16, 17. 18, 25). Auch an die einfachen und sonst indeklinabeln Demonstrativpronominen tritt *-ma* an; wir haben nämlich die Verbindungen: *ema?* ‚wie viel?', *mema*, *tema* ‚soviel'. Vgl. *ama* mit vorhergehendem Genetiv: ‚soviel als', so *sa q'ǒq'nikun ama* ‚soviel als eine Elle' Matth. 6, 27. Luk. 12, 25.

2[b]) ‚beim Essen'. Schon SCHIEFNER hatte festgestellt daß *-tan* aus dem Tatarischen stammt; aber weder er noch DIRR haben bemerkt daß die Bedeutung nicht im Einklang damit ist. Denn tat. *-dan*, *-tan* bildet einen Ablativ; die udische Form aber hat den Charakter eines Lokativs, und so entspricht ihr genau der tat. Lokativ auf *-da* in *göran-dä* ‚beim Sehen', *weran-dä* ‚beim Geben' usw.

In udischen Adverben und Postpositionen begegnet uns *-tan* im tatarischen Sinn: *boš-tan* ‚von innen‘, *q‘oš-tan* ‚von hinten‘ (Dirr S. 37); aber hierher gehört kaum das in den Ev. so oft vorkommende *doγridan* ‚wahrlich‘, ‚in Wahrheit‘, welches in beiden Teilen osmanisch und tatarisch ist, welches ich aber als Zusammensetzung weder hier noch da nachweisen kann. Es scheint mir daß der Ude die beiden tatarischen Kasus miteinander verwechselte als er *uk‘atan* bildete.

2c) ‚beim Essen‘. Wir haben hier das echt udische Synonym des tatarisierenden Ausdrucks. Der temporale Affektiv beim Substantiv ist oben S. 434 besprochen worden; die dort ganz vereinzelte Form auf *-aχun* (*γenaχun* neben *γen[n]aχ*) ist hier die einzig belegbare. *Uk‘aχ*, *uk‘aχun* lassen sich übrigens ebenso gut von *uk‘* wie von *uk‘a* als Nominativ ableiten.

3) Diese Form bezeichnet Dirr S. 43 in einem Atem als radikalen Infinitiv und als sekundären, der aus dem primitiven (auf *-sun*) durch Verkürzung, nämlich durch Abwerfen von *-un* entstanden, und in dem das in der vollen Form ausgefallene *-e-* wieder hergestellt sei. Ich glaube, es ist das nur eine nicht sehr glückliche Ausdrucksweise; Dirr selbst kann doch nicht verkennen daß *uk‘es* dem *uk‘esun* vorausgegangen ist. Das aber scheint ihm entgangen zu sein daß, während *-a* einen allgemein präsentischen Charakter hat, mit *-es-* wohl zunächst das Durativ bezeichnet wird, sodaß dann *-esa* dem Ind. des Präs. und des Imperf. eignet, bei allen Verben mit Ausnahme eines einzigen (und natürlich seiner Zusammensetzungen), nämlich des mehrstämmigen für ‚sagen‘: *p‘esun*. Dieses hat in der durativen Gruppe des Verbum finitum nicht *p‘es-*, sondern *eχ-*, und in der konjunktiv-futurischen nicht *p‘-*, sondern *uk-* (doch lautet der Imperativ *up‘a*), wohl aber in der perfektischen *p‘-*, wodurch wir an arische Verben erinnert werden (wie altind. *áha* ‚er sprach‘ oder altarm. *asel* oder lat. *ajo* — altind. *vákti* ‚er spricht‘, Part. *uktás* — gr. *φημί*, lat. *fāri*), und zwar umsomehr als die andern kaukasischen Sprachen, wenn ich mich nicht täusche, nur wenige stärkere Anklänge gewähren (so lak. *utšin* ‚sagen‘, Perf. *ūkura*). Wir dürfen nun dieses

-es- nicht etwa dem von *-esun* ‚kommen‘ gleichsetzen; in dem letzteren ist außer dem allgemeinen Durativzeichen der für uns nun nicht mehr erkennbare Stamm des Verbs enthalten. Das sehen wir deutlich aus Schreibungen wie *ees bak'al t'eza*, niſch. *ees t'eza bak'o* Sch. 49, v, 11, *t'etu bak'o ees* Joh. 6, 65, *efà nut bak'alwà ees* Joh. 7, 34, *efà ees bak'al t'ewà* Joh. 13, 33; aus diesem *ee* muß sich zunächst ein langes *e* ergeben haben. Welcher Stamm aber hierin steckt — auch dieses Verb ist ja mehrstämmig — läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Am nächsten scheint der konj.-fut. *eγ-* zu liegen; aber es frägt sich ob dieser vom Imp. *ek'e* zu trennen ist, in welchem ich eine Entlehnung aus dem arm. *ek* (Plur. *ekēk'*, alt *ekaik'*) zum alten Aor. 1. S. *eki* erblicken muß. Schon der auslautende Vokal (die Endung der 2. S. Imp. ist sonst immer *-a*) deutet auf fremden Ursprung. Demnach ziehe ich es vor hier an den Perfektstamm *ar-* (inl. *-er-*, z. B. *ti-ne-t-eri*) zu denken, mit welchem wohl arm. *ari*, häufigere Nebenform von *ek* (nach Finck *Neuostarm. Lehrb.* § 41) nichts zu tun hat. Aus **aresún* oder **eresún* würde noch vor dem allgemeinen Schwund von *-e-* (**arsun, *ersun*) entstanden sein **aesún, *eesún.*[1] Wenn nun neben *uk'sun* das Passiv *uk'esun* steht, so beruht das nicht auf der verschiedenen Quantität des *e*, sondern darauf daß die Bildung des Passivs mit *esun* ‚kommen‘ etwas verhältnismäßig Neues ist — das udische Transitiv hat ja im Grunde passivischen Charakter —, also das *e* von *uk'esun* ‚gegessen werden‘ weit jünger ist als das *e* von **uk'esun* ‚essen‘. Die Form *uk'es* hat substantivischen Sinn: ‚(das) Essen‘ und findet sich selbständig (mit eigenem Ton und freier Stellung) nur noch neben *bak'sun* ‚möglich sein‘, z. B. *bazak'o uk'es* ‚es wird mir möglich sein

---

[1] Den Schwund eines intervokalischen *r* möchte ich auch annehmen in dem Perfekt von *uk'sun* ‚essen‘: *k'ai-*, *k'äi-*, *k'ee-* (niſch. *k'ehe-* Sch.), *k'ē-*. Wenn man auch von *uk'a-* ausgehen wollte, das im Präsens sein *-a*, im Perfekt sein *u-* verloren hätte, so müßte man doch fragen: wie kommt es daß wir hier nicht *k'i* haben (wie *p'i*, *b'i*)? Wir werden so auf einen konsonantisch auslautenden Stamm hingewiesen, und da tritt uns das schon altarm. *keri* oder *keraj*, Aor. 1. S. zu *ut'el* ‚essen‘ entgegen. In *ari-* ‚kam‘ blieb *r*, sei es weil es selbst ein anderes war, sei es weil es unter andern Bedingungen stand.

zu essen'. Sie verbindet sich mit *-tesun* (*-desun*), seltener mit *besun* ,machen' (von denen das erste selbständig nicht mehr vorkommt) zu einer Worteinheit, welche den Wert eines Faktitivs hat: *uk'estesun* ,essen machen', ,nähren'; *atʒesbesun* (D., zu S. 420 Z. 24 oben nachzutragen) ,verschwinden machen', ,verderben', ,verlieren'.

3ª) Von den beiden hier angefügten Kasusendungen geht die erstere als solche der heutigen Nominaldeklination ab. Das *-an* von *uk'san* ,zum Essen' (gehen, einladen usw.), ,um zu essen' entspricht dem *-a* des Dativs. Es scheint sonst den lesghischen Sprachen fremd zu sein (im Ossischen wird der Dativ mit *-än* gebildet). Eine Spur davon ist uns aber doch innerhalb der udischen Deklination selbst erhalten, nämlich in *-χolan,* der erweiterten Nebenform der Komitativendung *-χol*. *Uk'sin* bedeutet ,im Essen', ,mit dem Essen', ,essend' (auch konzessiv, z. B. *bak'sin* Mark. 8, 18. Joh. 4, 9); das *-in* ist, wie Dirr vermutet, aber nicht begründet, das *-in* des Instrumentals von dem oben (S. 431) genügende Beispiele beigebracht sind.

3ᵇ) Diese Formen tragen die gewöhnlichen Kasusendungen und zwar in deren gewöhnlicher Bedeutung. *Uk'saχ* ist akkusativischer Affektiv; es scheint nur neben *burqesun* ,anfangen' vorzukommen. In dem Beispiel das Dirr von *-aχo* gibt (ein anderes ist mir nicht aufgestoßen), dient es zur Bezeichnung der Ursache, wie auch beim Nomen (z. B. *šetuχo* ,deswegen'). *Uk'saχolan* bedeutet ,zugleich mit dem Essen', ,beim Essen' (zu den Dirrschen Beispielen füge noch: *bit'esgolan purine* ,beim Fallen starb er' Sch. 48, iii, 3, wozu die Nachtr. und Ber. zu vergleichen).

4) Wenn der Name ,Infinitiv' für diese Form aufbewahrt wird, so ist das nicht ganz begründet. Denn erstens haben wir hier eine wirklich substantivische Bildung, einen Nominativ vor uns; *-un* ist nicht etwa die Genetivendung, sondern macht den Verbalstamm zu einem Nomen, wie das chürk. *-ni* (z. B. *.ak'-is* ,kommen', *.ak'-ni* ,das Kommen'), das kür. *-wal.* Das Kürinische hat aber eine andere Endung für das Nomen actionis die dem Laut wie dem Gebrauch nach dem udischen *-un* sehr genau entspricht, nämlich *-un, -ün, -in, -än,* ebenso hat das Lakische als Infinitivendung *-an, -ān, -in, -un,*

ähnliche das Rutulische, und zu diesen lesghischen Sprachen stimmt merkwürdigerweise das Ossische mit seinem unerklärten *-un, -in*. Überall hier werden diese ‚Infinitive' auf *-un* usw. ganz so wie Substantive dekliniert, und auch im Udischen hat keine Übertretung der ursprünglichen Grenzen stattgefunden; neben *buqsun* (Dirr S. 42, 5. a)) ‚wollen' steht nur scheinbar ein Infinitiv in unserem Sinn, denn *buzaqsa uk'sun* besagt wörtlich: ‚gewollt ist mir (das) Essen'. — *P'esun-ne* ‚Sagen ist es' = ‚das heißt' (Dirr, Ev.) ist wohl dem Armenischen nachgeahmt: *or ē asel.*

4[a]) Ich habe hier bloß diejenigen Kasus aufgeführt die bei Dirr S. 43, 5. c) belegt sind; die andern können ohne Zweifel ebensogut gebildet werden. Als Instrumental finde ich *itš t'ämiz nut k'arχesunen* = ζῶν ἀσώτως, живя распутно Luk. 15, 13; nur ist das Beispiel nicht sehr schlagend, da es mit dem deutschen: ‚durch sein unreines Leben' (= vita) zusammenfällt. Wenn *-(e)saχ* neben *burqesun* ‚anfangen' gebraucht wird, so kommt doch auch, wie ein Dirrsches Beispiel zeigt, *-(e)sunaχ* in dieser Verbindung vor (vgl. S. 100 Anm. 8 und 12); aber auch in andern Verbindungen, z. B. *bêqunγesai χene galp'esunaχ* ‚sie erwarteten die Bewegung des Wassers' Joh. 5, 3 (der Affektiv steht bei diesem Verb auch Luk. 1, 21. 7, 19, gewöhnlich aber der Dativ). Am deutlichsten tritt der substantivische Charakter des udischen ‚Infinitivs' im Genetiv hervor, obwohl auch neben diesem der Kasus des Verbum finitum zu stehen pflegt, so *kodž serbestesunun baχtin* ‚des ein Haus [Nom.] Bauens halber' Dirr a. a. O., *šotuχ sinämišbesunun baχtin* ‚des ihn [Aff.] Versuchens halber' Matth. 22, 35. Joh. 8, 6 (in ganz der gleichen Verbindung auch *šotu* Mark. 8, 11. Joh. 6, 6, indem *sinämiš* noch als unmittelbares Objekt gefühlt wurde; s. oben S. 432).

Über die Endung der 1. P. Pl. des Imperativs: *-en* gibt uns Dirr S. 45 f. keine ganz zutreffende Auskunft. Der Imperativ hat im allgemeinen die gleiche Stammform wie der Konjunktiv, er unterscheidet sich von ihm in der 2. P. S. durch den Mangel des Pronomens: *uk'a* ‚iß', fällt aber in der 2. P. Pl. mit ihm zusammen: *uk'anan* ‚eßt'. Das letztere war ursprünglich auch in der 1. P. Pl. der

Fall; doch ist dann eine Differenzierung eingetreten, indem im Imperativ *-aja-* zu *-e-* zusammengezogen wurde: *uk'ajan* ‚daß wir essen', *uk'en* ‚laßt uns essen'. Nun wird aber bei den zwei oder drei mehrstämmigen Verben (und ihren Zusammensetzungen) der Konjunktiv von einem andern Stamm gebildet als der Imperativ und von demselben wie Futur und Optativ, und die 1. P. Pl. des Imperativs, die ja, wie auch in andern Sprachen, keine eigentliche Imperativform ist, folgt dem Konjunktiv; so haben wir z. B. von *țamp'esun* ‚schreiben': *țamp'a* ‚schreibe', *țamp'anan* ‚schreibt', aber *țamken* ‚laßt uns schreiben' (∾ *țamkajan* ‚daß wir schreiben'), und von *t'aisun* ‚gehen': *t'ak'e* ‚geh', *t'ak'enan* ‚geht', aber *t'ayen* ‚laßt uns gehen' (∾ *t'ayajan* ‚daß wir gehen'). Dirr bietet die Formen selbst ganz richtig dar, aber zu *t'ayen* setzt er in Klammern hinzu: ‚statt *t'ak'en*'; er führt ferner an: *aqek'e, aqek'enan, aqeyen,* und bedenkt das letzte mit einem ‚sic!'; und er merkt endlich zu *girk'e, girk'enan, girk'en* als Nebenformen[1] an: *girĕk'e, girĕk'enan, girĕyen.* Demnach betrachtet er *-yen* in der 1. P. Pl. Imp. der Verben auf *-esun* und *-isun* als das Sekundäre, Ausnahmsweise, hingegen *-k'en* als das Regelmäßige, und das sagt er ja ausdrücklich mit den Worten 46, 4: *k'e, k'enan, k'en* — суффиксы глаголовъ на *есун* и *icuн.* Die Formen *baik'en, laik'en, q'aik'en* (ebenso wie *girk'en*) aber, die im folgenden durch keine Sätze belegt werden, kommen mir recht verdächtig vor; bestehen sie wirklich, so beruhen sie auf der von den beiden andern Personen ausgehenden Analogiewirkung.

Eine besondere Schwierigkeit würde derjenige der das Udische praktisch studieren wollte, darin finden daß manchen Infinitiven sich nicht ansehen läßt wie sie zu konjugieren sind, oder mit andern Worten, daß sie verschiedene Möglichkeiten der Zergliederung zulassen. S. 78 sagt Dirr daß *tapsun, zapsun, țapsun, ț̌ap'sun* so

---

[1] Es sind keine второстепенныя формы, sondern die ursprünglichen. Das *e* von *eya-*, *ek'e* bleibt ja zunächst in der Zusammensetzung, ebenso wie das von *esun* (s. oben S. 199); Dirr selbst gibt *giresun, q'aiesun* an. In andern Formen mochte es schwinden; aber zu sagen, wie Dirr S. 61 Anm. tut, das *e* von *aqeyaz* usw. (S. 69 verzeichnet er auch *gireyal* neben *giryal*) sei des Wohllauts wegen eingeschaltet worden, das heißt die Sache umkehren.

konjugiert werden wie wenn sie für *tap-p‘esun, zap-p‘esun, $t_s$ap-p‘e-sun, $t_š$ap-p‘esun* stünden. Wir würden daraus entnehmen daß *pp‘* vor Konsonant sich zu *p* (aber vor Vokal zu *p‘*: Imp. *tap‘a* } *tap-p‘a*) vereinfachte (vgl. oben S. 427); *$t_š$ap‘sun* bildet dann eine merkwürdige Ausnahme — vielleicht ist es ein Druckfehler. SCHIEFNER gibt *t‘apsun* (Ev. *tapsun*), aber *zap‘sun* (so auch Ev.), *t_s’ap‘-sun*. Der Infinitiv *bapsun* ‚erreichen‘ (mit Dat.) ließe sich nun ebenfalls als *bap-p‘esun* fassen; aber der Ind. Praes. *ba-ne-p(e)sa* (DIRR S. 52. 89, 21) und das Praet. II *ba-ne-pi* (DIRR S. 55. 88, 7) zeigen daß wir es mit *bap-(e)sun* zu tun haben. Wie sind aber damit Fut. I *ba-ne-ko* und Fut. II *bakal-le* zu vereinen? Sind sie von DIRR S. 58 f. richtig auf *bapsun* ‚erreichen‘ bezogen? Der Form nach gehören sie zu *ba-p‘(e)sun* ‚eingießen‘ (D. 40, 7), Ind. Praes. *ba-n-eχa* (D. 89, 11), Konj. Praes. Pass. *baeγa-ne* (Luk. 5, 38). SCHIEFNER hat beide Verben ganz zu einem verschmolzen. Ich erwähne hier noch das Verb *bȧp‘sun* ‚bellen‘ (*bȧp‘saχ* D. 44, 28), welches eine ähnliche Art der Zusammensetzung zeigt wie *tapsun* usw.; es steht nämlich für *bȧp‘-p‘esun*. Die mit *ēsun* (ich bediene mich hier des Quantitätszeichens um Verwechselungen vorzubeugen, nicht um die gegenwärtige Aussprache wiederzugeben) ‚kommen‘, ‚werden‘ zusammengesetzten Verben lassen sich von denen mit der einfachen Infinitivendung *-ĕsun* im allgemeinen leicht unterscheiden, da sie immer ihr *e* wahren, die letzteren es aber meistens verlieren. Es handelt sich also nur um die seltenen Fälle in denen auch diese es wahren. Dahin gehört *art$_s$esun* ‚sitzen‘, Praet. II *ar-re-t$_s$i*, Fut. I *ar-re-t$_s$o*, Konj. Praes. *art$_s$a-ne*, Part. Praes. *art$_s$al*, Part. Praet. *art$_s$i*; die drei letzten Formen begleitet DIRR S. 60. 69. 71 mit einem ‚sic!‘, als ob er *art$_s$eγane, art$_s$eγal, art$_s$et$_s$i* erwartet hätte. Eine solche Auszeichnung käme viel eher den Formen *ur-re-ko* (S. 58), *urka-ne* (S. 60) und *urkal* (S. 69) zu, deren Infinitiv nicht *ur-p‘esun* ist, sondern *urtesun* ‚spinnen‘, dem *art$_s$esun* ganz gleichgeartet. Das Praet. II *ur-re-ti* stimmt zu diesem, mögen wir ihn nun in *ur-tesun* oder in *urt-ĕsun* zerlegen (vgl. georg. *rt‘wa* ‚spinnen‘). DIRR hat Unrecht S. 58. 60. 68 auf Grund dieses einzigen *urtesun* zu behaupten daß

die Verben auf *-tesun* im Fut. I *-ko,* im Konj. Praes. *-ka* und im Part. Praes. *-kal* haben. Und ein ,sic!' gehörte auch zum Part. Praes. *laitš'al* (S. 69) von *laitš'esun* ,emporsteigen'; denn da es mit *tš'esun,* Praet. II *tš'eri-ne,* Part. Praes. *tš'eγal* zusammengesetzt ist, so müßte eigentlich das Part. Praes. *laitš'eγal* lauten, wie in der Tat das Praet. II *laitš'e-ri-ne* lautet. Es ist dies Verb eben im Futur usw. wie ein einfaches Verb behandelt worden; wenn es sein *i* — *laitšesun* für **latš'esun* — dem gleichbedeutenden *laisun* entnahm, so konnte es sich diesem auch im Lautgewicht angleichen (*laitš'al* für **laitš'eγal* ∾ *laiγal*). Umgekehrt sind manche einfache Verben auf Grund ihrer Bedeutung im Praet. II der Analogie der mit *ēsun* zusammengesetzten Verben gefolgt: *etššun* ,bringen', Praet. II *etšeri-ne,* aber Fut. I *e-ne-tšo,* Konj. Praes. *etša-ne,* Part. Praes. *etšal*; *t'aššun* ,führen', Praet. II *t'a-ne-šeri,* aber Fut. I *t'a-ne-šo,* Konj. Praes. *t'aša-ne,* Part. Praes. *t'ašal*; *tistun* (für **tit-esun*) ,laufen', Praet. II *ti-ne-teri,* aber Konj. Praes. *tita-ne,* Part. Praes. *tital.* Dirr setzt S. 71 zu jedem der drei Part. Praet. *etšeri, t'ašeri, titeri* ein ,sic!' (warum nicht auch S. 56 beim Praet. II?); aber das müßte er vielmehr wenn er in der Anm. *) diese Verben als mit *ēsun* zusammengesetzt anzusehen geneigt ist, bei den andern Formen *e-ne-tšo* usw. als den unregelmäßigen tun. Ich gebe die angedeutete Möglichkeit zu, und lasse mich zur Annahme einfacher Verben hauptsächlich nur durch die *e*-losen Infinitivformen bestimmen. Das Verb *aizesun* ,aufstehen', von welchem Dirr nicht nur das Praet. II *aizeri-ne,* sondern auch das Fut. I *aizγo-ne* angibt, läßt es auf den ersten Blick sicher erscheinen daß es mit *ēsun* zusammengesetzt ist. In den Ev. aber finde ich die futurischen Formen anders gebildet: *aizal-ne* (Konj. Praes. *aiza-ne*), und so kann denn das *e* von *aizesun* vielleicht wie das von *artsesun, urtesun* aufgefaßt werden, dies Verb also den unmittelbar vorher genannten angereiht werden (vgl. *aizap'sun* = *qaqap'sun* ,aufhängen' Sch.). Hier, wie bei den früheren Bemerkungen, kommt es mir nur in zweiter Linie darauf an das Dunkle und Unregelmäßige zu erklären, in erster es überhaupt als solches festzustellen; das eben hat Dirr nicht in genügendem Maße getan.

Am Schluß des Abschnittes über die Konjugation spricht Dirr in einem ganz kurzen Paragraphen (30, S. 80 f.) ‚von der Rektion des Verbs durch den Kasus‘ und bezeichnet die hierauf bezügliche Frage als die heikelste der udischen Grammatik. Damit hat er durchaus Recht; sie ist aber zugleich die wichtigste. Ich bedauere daß Dirr meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen*, insbesondere die Auslassungen über das Udische (S. 29—34) nicht benutzt hat; er hätte hier manche Aufklärung empfangen und dann seinerseits manche Aufklärung zu gewähren vermocht, sodaß ein wissenschaftlicher Fortschritt erzielt worden wäre. Ich will hier die Angelegenheit in ihrem ganzen Zusammenhang — jener Paragraph Dirrs erörtert nur die Bezeichnung des realen Subjekts — darlegen, indem ich das früher von mir Gesagte ergänze und das von Dirr an der angegebenen und an andern Stellen Gesagte berücksichtige. Im Udischen ist wie in den andern kaukasischen Sprachen anfänglich das Transitiv als Passiv gedacht; die aktivische Auffassung hat sich dann eingedrängt und es sind sehr verschiedenartige Mischungen entstanden. Der nackte Verbalstamm, soweit er noch heute vorkommt, besitzt passive Bedeutung und zwar die eines Partizips; Dirr sagt S. 87, er kenne nur wenig Beispiele davon und führt auch nur zwei Stämme derart an. Es sind aber nicht Stämme einfacher Verben, sondern erste Teile zusammengesetzter: *γa*$t_{\check{s}}$*'* ‚angebunden‘ von *γa*$t_{\check{s}}$*'p‘esun*, t_s*am* ‚geschrieben‘ von t_s*amp‘esun*. Hiervon können wie von jedem Adjektiv, Präsens und Imperfekt gebildet werden: t_s*am-ne* ‚es steht geschrieben‘, t_s*am-ne-i* ‚es stand geschrieben‘. Substantiviert: t_s*amo* (t_s*amotu* usw.) ‚die (heilige) Schrift‘ oder ohne Artikel t_s*am* (t_s*amnuχ*, t_s*amurγuχ* usw.) dass. oder ‚Inschrift‘, ‚Aufschrift‘. Und entsprechend mag *γa*$t_{\check{s}}$*'* (*γȧ*t_s*'* Sch.) ‚Bund‘ als ‚Gebundenes‘ erklärt werden und ähnlich anderes (aber *bȧp‘* ‚Gebell‘ scheint, trotz oben S. 203, erst von *bȧp‘sun* abgeleitet und *bȧ* primärer Ausdruck für ‚Gebell‘ zu sein). Vor allem werden nun die Verbalnominen sowohl aktivisch wie passivisch gebraucht. Und etwas von dieser Janusköpfigkeit zeigt der Infinitiv auch in unsern Sprachen, was sich daraus erklärt daß er im

Grunde absolut ist, nämlich keiner Beziehung auf Subjekt oder Objekt bedarf. Selbst wo diese neben ihm ausgedrückt werden, können wir darüber in Zweifel sein ob wir ihn aktivisch oder passivisch zu fassen haben, z. B. in dem Satze: ‚er gibt den Kindern Wein zu trinken', je nachdem uns als das Wesentliche vorschwebt: ‚er gibt den Kindern zu trinken' oder: ‚er gibt Wein zu trinken'. In den passivistischen Sprachen ist der Gebrauch des Infinitivs im passiven Sinn natürlich viel ausgebreiteter; so heißt z. B. ‚ich bin nicht mehr würdig dein Sohn genannt zu werden' (Luk. 15, 19. 21) auf Baskisch (Leiçarraga): *guehiagoric eznauc digne hire seme deitze-co*, auf Georgisch: *aryara yirs war me tˢ'odebad dᶻed šenda*. Während an dieser Stelle das Altarmenische den passiven Infinitiv (*kotˢil*) hat, begegnen wir an einer andern dem auf *-el* im passiven Sinn: *siren . . . kotˢel 'i mardkanē Rabbi Rabbi* ‚sie lieben „Rabbi, Rabbi" von den Menschen angeredet zu werden' (Matth. 23, 6 f.). Derselbe Infinitiv aktivisch, z. B. ‚ich bin nicht gekommen zu rufen . . .' (Matth. 9, 13): bask. *eznaiz ethorri . . . deitze-ra*, georg. *ara mowed tˢ'odebad . . .*, altarm. *otˢ eki kotˢel . . .* Gerade aus dem Udischen habe ich keinen Beleg für jenen Gebrauch zur Hand; in diesen und ähnlichen Fällen bedienen sich die Ev. des Verbum finitum. Aber der zweifache Gebrauch der Partizipe (auch das Altarmenische kennt ihn bei denen des Praet. und des Fut., das Ossische bei dem des Fut.) tritt uns im Udischen so deutlich entgegen daß er auch von Dirr deutlich hätte dargelegt werden müssen; es genügte nicht zu sagen (S. 71): ‚Der Gebrauch der Partizipe ist sehr mannigfach; bald sind sie wirklich Partizipe der Gegenwart [warum nur dieser?], bald Gerundien, bald Bezeichnungen der Nomina agentis.' Ich spreche zuerst vom Part. Praes., welches auf *-al* (*-ala*) ausgeht (Dirr S. 72 f.); zwei bei Dirr aufeinanderfolgende Satzbruchstücke veranschaulichen am besten die entgegengesetzte Verwendung: *döwen ukalo* ‚das was der Geist sagt', *jaχ uk'alo* ‚das was uns frißt'. Da nun das Udische, wie es die Personalformen eines mit *esun* gebildeten Passivs besitzt, auch (wovon allerdings Schiefner und Dirr nichts melden) ein Part. Praes. Pass. besitzt

(z. B. *öt̜ₛeγal* Sch. § 186; *gameγal* unten ist refl.), so frägt es sich wie dieses sich in der Praxis gegen das andere Part. Praes. abgrenzt. Es fehlt mir an Stoff; ich finde nur: *Isus, Xristos ukeγal* ,Jesus, welcher Christus genannt wird' (Matth. 1, 16), *Juda Iscariot ukeγal* ,Judas welcher Iskariot genannt wird' (Matth. 26, 14), anderseits *Isusaχol, Xristos ukaltuχ* ,mit Jesus, welcher Christus genannt wird' (Matth. 27, 22), wie denn *ukal* immer in der Verbindung ,Ort welcher heißt' erscheint; übrigens ist es mir zweifelhaft ob von *p'esun* ,sagen' ein finites Passiv vorhanden ist. Es liegt im Wesen des Partizips daß es sich entweder auf ein reales Subjekt oder ein reales Objekt bezieht, daß es also immer relativ ist; kommt dennoch die Partizipform absolut vor, so ist sie eben in die Sphäre des Infinitivs übergetreten, und zwar stellt sie in der attributiven Verbindung den Genetiv eines solchen vor. Diese Begriffserweiterung ist in unsern Sprachen nicht unbekannt; wir sagen z. B. ,fallende Sucht' für ,Krankheit des Fallens', ,Fallsucht', und ,nachtschlafende Zeit' für ,Zeit des Nachtschlafens'. Was aber hier ausnahmsweise geschieht, ist im Udischen ganz regelmäßig, so *uk'al waχt* ,essende Zeit' = ,Zeit des Essens', ,Essenszeit', *nepaχesunun t'aγala waχt* ,des Schlafens gehende Zeit' = ,Zeit des Schlafengehens', *zombak'ala waχt* ,lernende Zeit' = ,Zeit des Lernens', ,Lernzeit', *kuaχo toš tₛ'eγala t'ähär* ,aus dem Hause herausgehendes Mittel' = ,Mittel des Herausgehens aus dem Hause', *otₛ'kalkal* (Sch. *-ala*) *ga* ,badender Platz' = ,Badeplatz' (Sch. Joh. 5, 2), *sinämišbal wädinal* ,zur versuchenden Zeit' = ,zur Zeit der Versuchung' (Luk. 8, 13), *gameγal ganu* ,an dem sich wärmenden Ort' = ,an dem Ort des Sichwärmens' (Mark. 14, 67). Die Absolutheit eines solchen Partizips kann ohne daß sich dabei sein Verhältnis zu dem es ,regierenden' Nomen ändert, durch Bezeichnung des Subjekts oder Objekts aufgehoben werden, so *wän furukal ganu* ,an dem ihr spazierengehenden Orte' d. h. ,an dem Ort eures Spazierengehens' (Dirr), *bul kotₛ'bal ga* ,Kopf beugender Ort' d. h. ,Ort des Kopfbeugens, der Verehrung' (Joh. 4, 20), und das kann ich nun, obwohl mir keine ähnlichen Beispiele gegenwärtig sind, erweitern zu *Biχoγo bul kotₛ'bal ga* ,Ort der Gottesverehrung'. Wir werden

aber vielleicht auch da wo das Partizip passiven Sinn hat, wie in *aqal aṣurγoχ* ‚die (zu) kaufenden Dinge' (Dirr) — man vergleiche ‚die vorhabende Reise', ‚die innehabenden Orden' — ebenfalls von einem absoluten Partizip der bezeichneten Art ausgehen; man würde ebensowohl gesagt haben ‚Dinge des Kaufens' wie ‚Mann des Kaufens', und erst aus der Verbindung selbst würde sich dort die passive, hier die aktive Bedeutung ergeben haben. Wir begegnen endlich auch dem Part. auf *-al*, *-ala* in der Rolle eines nicht adnominalen Infinitivs und zwar eines subjektischen; so *ja tṣ'eγala t'e-ne ja mandala* ‚weder Herauskommen noch Verbleiben ist' d. h. ‚man kann weder h., noch v.' (Dirr); ein anderer Satz: *tṣitṣal t'e-ne bu* (D. 73, 8 = 93, 21) läßt sich sowohl übersetzen: ‚Herausziehen = Herausgezogen-werden ist nicht' wie ‚herausziehender = einer der herauszieht, ist nicht'. Mit diesem Part. Praes. wird das Fut. ii gebildet, einfach durch Hinzufügung der Personalpronominen: *uk'al* ‚essend', *uk'alzu* ‚ich werde essen' (*ekal wa lamandal t'e-ne* ‚nichts wird dir zustoßen' D. 72, 12 f. sollte vielmehr S. 66 f. stehen). Dirrs Ansicht (S. 68 Anm.) daß das *-al* des Part. Praes. nichts anderes sei als die Endung des Terminativs (*uk'al* ‚im Essen'), eine Ansicht die er mit den beiderseitigen Nebenformen auf *-ala* hätte stützen können, würde recht annehmbar sein wenn die prädikative Verwendung dieser Form und die inessive des Terminativs sich als die ursprünglichen nachweisen ließen. So aber scheint es mir geratener einen subjektischen als einen adnominalen oder adverbalen Infinitiv auf *-al(a)* an die Spitze zu setzen, aus dem sich dann das Partizip entwickelt hätte. Wir würden uns dafür auf die Übereinstimmung berufen dürfen welche im Altarmenischen zwischen dem Infinitiv auf *-l* und dem Part. Praet. (passivisch und aktivisch) auf *-eal* besteht. Das letztere ist eigentlich ein Infinitiv, wie sich daraus ergibt daß es das Subjekt im Genetiv neben sich haben kann; ‚*nora bereal ē*, „il a porté" a dû signifier originairement „il y a porter de lui", c'est-à-dire que l'infinitif et le participe auraient été différenciés secondairement'. So Meillet *Gramm. comp. de l'arm. cl.* § 98, wo ich nur statt ‚porter' setzen möchte: ‚avoir porté'; auch der Form nach ist ja *be-*

real ein Inf. Praet. Freilich paßt diese Auffassung nicht gut zu der ebendaselbst hervorgehobenen Verwandtschaft zwischen dem *-l* des arm. Infinitivs und dem **-lo* anderer arischer Sprachen, welches adjektivische Geltung hat, im Slawischen sogar ebenfalls partizipiale; auch § 64 hatte MEILLET auf die ursprünglich substantivische Natur der Partizipe auf *-eal* hingewiesen und zugleich kaukasische Reflexe in der betreffenden Wendung vermutet. Wie im Armenischen *bereal* von *berel* bezüglich der Zeitstufe verschieden ist, so im Udischen *uk'al* von *uk'sun*, allerdings erst sekundär. Während wir in *uk'-sun* den Durativstamm haben (*u-ne-k'sa* ‚er ißt', eig. ‚er ist beim Essen'), haben wir in *uk'al* den Perfektivstamm (*uk'a* ‚iß'); die Verschiedenheit der Form entspricht der Verschiedenheit der Aktionsart; vgl. georg. *zidaw-s* ‚er trägt', *zide* ‚trage'. Die Verwendung des *-al* als Personalform für das Futur erklärt sich dadurch ohne weiteres. Der Lautgestalt nach erinnern die beiden udischen Formen an den Infinitiv auf *-un* und das ‚Nomen verbale' auf *-wal* des Kürinischen (s. oben S. 200); und da das Buduchische in gleichem Sinne ein *-wali* besitzt, so könnte in seiner Futurendung *-ali* ein Verwandter des ud. *-al* stecken. — Mit dem Part. Praet., welches auf *-i* ausgeht (DIRR S. 73 f.), verhält es sich bezüglich des Gebrauchs wie mit dem Part. Praes.; z. B. akt.: *waχ etṣerio* ‚der dich hergebracht Habende' (DIRR), *zaχ jaqabi baba* ‚der mich gesendet habende Vater' (Joh. 5, 30); pass.: *me jan etṣeri χinärmuχ* ‚diese von uns hergebrachten Mädchen' (DIRR), *adamar Biχoγon jaqabi* ‚ein Mensch von Gott gesendet' (Joh. 1, 6). Ohne daß das Subjekt oder Objekt des Partizips durch das regierende Nomen ausgedrückt ist: *itṣuγon mandi gala* ‚an dem sie Halt-gemacht-habenden Orte' d. h. ‚an dem Orte wo sie Halt gemacht hatten' (DIRR). Es kann aber auch das Partizip mit dem Substantiv gleichsam zu einem Worte verschmelzen, und dann tritt, mit wesentlicher Beziehung auf das Substantiv, der Genetiv ein: *itṣγo(i) mandi gala* ‚an ihrem Halteplatze'. So ist *wi bak'i γi* nicht sowohl ‚der Tag an dem du geworden bist' als ‚dein Geworden-seins Tag' = ‚dein Geburtstag' (D. 67, 23 und ähnlich Matth. 14, 6. Mark. 6, 21), *bez k'alin aqi aṣurγoχo* ‚von meinen [=

den von mir] dort gekauften Sachen' D. 74, 1, *sunta bi χardᵴnuχ* ,eines [= von einem] gemachte Ausgabe' D. 74, 6 (= 37, 3), *itᵴ aqi ek'al* ,auf seinem [= dem von ihm] gekauften Pferd' D. 92, 3. Und sogar *bez p'io* ,mein Gesagtes' = ,das von mir Gesagte' D. 74, 2. Wenn, ganz dem Part. Praes. entsprechend, das Part. Praet. die Bedeutung eines adnominalen Infinitivs annehmen kann (,der Ort des Halt-gemacht-habens'), so erscheint es auch, mit dem Artikel substantiviert (s. oben S. 439), als adverbaler Infinitiv (als subjektischen vermag ich es jedoch nicht zu belegen). Aber, soviel ich sehe, nur im Ablativ vor der Postposition *ôṣà* ,nach': *arituχo ôṣà* ,nach dem Kommen' (Sch.), *zombak'ituχo ôṣà* ,nach dem Lernen' (Sch.), *besbitχo oṣa* ,nach dem Tödten' (Luk. 12, 5). Auch hier kann die Bezeichnung des realen Subjekts oder Objekts hinzutreten, so *me γimχoχ tᵴ'ebak'itχo oṣa* ,nach diese Tage Verflossen-sein' (Luk. 4, 2), *Joannen jaqabior t'atₛitχo oṣa* ,nach von Johannes Abgesandte Weggegangen-sein' (Luk. 7, 24), *ṣum k'aituχo ôṣà* ,nach Brod Gegessenhaben' oder ,Gegessen-worden-sein' (Dirr). Man darf sich nicht versuchen lassen auch hier das Partizip zu finden: ,post hos dies praeteritos' usw.; das Subjekt wird zuweilen sogar in den Genetiv gesetzt, so *bez purituχo ôṣà* ,nach meinem Gestorben-sein' (Sch. § 191), *puriganuχo aizeritχo oṣa šetai* ,nach dem von den Toten Auferstehen von ihm' = ,nach seiner Auferstehung' (Matth. 27, 53), obwohl das ein Russismus oder Georgismus oder Armenismus sein mag. Es erscheint aber das Part. auf *-i* als Infinitiv auch ohne Artikel, nämlich vor den Endungen *-(a)ma* (das *-a-* ist analogisch eingefügt) und *-tan* (s. oben S. 197), so *bak'iama* ,bis zum Gekonnthaben', ,bis zum Können' = ,möglichst', *k'ambak'itan* ,beim Knappgeworden-sein' (des Fleisches) Dirr S. 74 (s. auch die Anm.). Wie beim Part. Praes., so kommt auch hier eine passive Form vor, die von den Grammatikern nicht in die Paradigmen aufgenommen worden ist; ich kann sie nur mit *tₛametₛi* aus den Ev. belegen: *tₛametₛi ait'* ,das geschriebene Wort' (Mark. 15, 28), *tₛametₛio* ,die (heilige) Schrift', neben *tₛamo* (s. oben S. 205), *tₛametₛi-ne-i* (Joh. 19, 20) = *tₛam-ne-i* (Joh. 19, 19) ,es stand geschrieben' (,es war geschrieben

worden‘ wäre: *$t_s$am-n-et$_s$e-i*). Dem Part. Praet. ist das finite Praet. II (Aorist) ganz gleich, nur daß es mit dem konjunkten Subjektspronomen versehen ist (doch in gewissen Fällen darf oder muß dieses fehlen; so heißt ‚gekommen‘: *ari,* ‚A. ist gekommen‘: *A. ari-ne,* aber ‚wer ist gekommen?‘: *ṣu-a ari?*). Da nun anderseits unsere Kopula durch das Personalpronomen vertreten zu werden pflegt (*A. azarru-ne* ‚A. ist krank‘), so läßt sich z. B. *A. puri-ne* ebenso wie das lat. *est mortuus* sowohl übersetzen: ‚A. ist tot‘ wie: ‚A. starb‘, und aus dem Zusammenhang erst ergibt sich welchen Sinn es ausdrückt.[1] Dadurch ist SCHIEFNER in Irrtum geführt worden, welcher *puri* nur als Adjektiv: ‚tot‘ verzeichnet; es ist zunächst das Praet. II zu *biesun* ‚sterben‘; das entsprechende Praet. III (*A. pure-ne* ‚A. ist gestorben‘) kommt ja in den SCHIEFNERschen Texten vor. Also *puri* ist ebensogut ein Partizip wie *ari* ‚gekommen‘. Freilich nicht bloß ein Partizip; diese Formen sind, abgesehen von der Zeitstufe, an sich ganz unbestimmt; sie können prädikativ oder subjektisch, adnominal oder adverbal gebraucht werden, Verb, Partizip, Adjektiv, Infinitiv, Substantiv sein. Im Praesens besteht, wie wir gesehen haben, eine Verschiedenheit zwischen dem Indikativ und dem Partizip und zwar nicht bloß in dem *-l* mit welchem dieses auslautet, sondern auch in dem ursprünglich durativen *-es-* welches jenem (und auch dem Infinitiv) eignet. Da im Georgischen (wie den verwandten Sprachen) Praesens und Imperfekt durch Anfügung offenbar mit diesem *-es-* gleichwertiger Silben (*-eb-*, *-aw-* usw.) gebildet werden, und damit zusammenzuhängen scheint daß diese Formen nicht wie die übrigen, die passive, sondern die aktive Konstruktion haben, so muß hervorgehoben werden daß ein solcher Unterschied im Udischen nicht besteht, daß hier die Darstellung des realen S u b j e k t s von Zeit und Modus ganz unabhängig ist. Und zwar steht es — das ist

[1] Bei zusammengesetzten Verben kann die Stellung des konjunkten Pronomens entscheiden, so *ẓe tʿaradi-ne* ‚der Stein ist weggewälzt‘ Mark. 16, 4 (vgl. *ẓenaχ tʿaradi* [sie fanden] ‚den Stein weggewälzt‘ Luk. 24, 2); *tʿara-ne-di ẓenaχ* ‚er wälzte den Stein weg‘ Matth. 28, 2 (*tʿara-ne-di ẓe* würde bedeuten: ‚er wälzte einen Stein weg‘).

das Ursprüngliche und jetzt noch Vorherrschende — neben Intransitiven im Nominativ, neben Transitiven im Instrumental (oder Aktivus). Dirr sagt, der Nominativ werde gebraucht neben *bak'sun* ,sein', neben den Verben welche eine Bewegung ausdrücken, und vielen andern Intransitiven, so neben *t'aisun* ,gehen', *k'arχesun* ,leben', *esun* ,kommen', *bistun* ,fallen', *qatš'p'esun* ,weh tun', *p'urp'esun* ,fliegen', *tš'esun* ,herausgehen' usw.; der Instrumental aber neben den übrigen Verben, besonders den Transitiven. Nun jenes ,usw.' läßt uns über viele der ,übrigen' in Ungewißheit, und es wären wohl gewisse allgemeine Erörterungen am Platze gewesen. Ich hatte darauf aufmerksam gemacht daß die Intransitive die infolge ihrer Zusammensetzung eigentlich Transitive sind, großenteils als solche konstruiert zu werden pflegen, z. B. *ʻônep'esun* ,weinen' (eig. ,Tränen machen' oder vielmehr ,sagen'), wie das durch Dirrs Texte 88, 21. 92, 17 bestätigt wird. Andere allerdings nicht, so das von Dirr angeführte *p'urp'esun* ,fliegen' (eig. ,ein schwirrendes Geräusch machen'; vgl. mingr. *p'urinua,* georg. *p'rinwa* ,fliegen', abchaſ. *sy-p'rueit* ,ich fliege'), z. B. *dadal p'urp'i* ,der Hahn flog' Sch. 68, 4 (aber *dadalen ellep'e* ,der Hahn hat gekräht' Sch. 51, 6). Aber auch bei den einfachen Intransitiven findet sich nicht selten der Instrumental. So hat z. B. *biesun* ,sterben' in den Ev. gewöhnlich den Nominativ neben sich; zuweilen aber den Instrumental, so *ukaltin . . . biesunen bialle* ,der Sagende . . . sterbe des Todes' Matth. 15, 4 (doch *uk'alo bialt'ene* ,der Essende sterbe nicht' Joh. 6, 50), *büt'üntyon, meran tši-tšaltyon, meranen bialqun* ,alle die das Schwert ziehen, werden durch das Schwert sterben' Matth. 26, 52. Daß in beiden Beispielen zwei Instrumentale in verschiedener Bedeutung nebeneinander stehen, ist nichts besonderes (s. z. B. D. 18, 7 f.). Und sogar die von Dirr ausdrücklich genannten Verben zeigen z. T. einen schwankenden Gebrauch, und das läßt sich wiederum aus Dirrs Texten selbst belegen. So sehe ich hier dreimal *bak'sun* mit dem Instrumental: *χuntšen irazi t'e-ne bak'sa* ,die Schwester wird nicht zufrieden' 92, 21, *p'atššayen adžoyon-ne bak'i* ,der Kaiser geriet in Zorn' 95, 25 (in *kondžuyon adžuyon bak'i* ,der Herr in Zorn geraten seiend' Luk.

14, 21 ist der Instrumental durch das folgende *p'ine* ,er sagte' bestimmt), *p'atšayγ(en) gölö muq-ne bak'i* ,der Kaiser ward sehr froh' 96, 5 f. (ebenso *dadalen . . . mŭq-ne bak'i* ,der Hahn ward froh' SCH. 64, 13). Dazu noch aus den Ev. z. B. *ŭyăltin puran χeneza-ne bak'o* ,der Trinkende wird wiederum durstig werden' Joh. 4, 13 (aber der Nominativ in gleicher Verbindung, Joh. 4, 14. 6, 35). Man bemerke ferner *χinären . . . hŏwuzun-tŏyŏl-le are* ,das Mädchen ist zum Bassin gekommen' D. 85, 13; wenn DIRR den Gebrauch des Instrumentals in diesem Satz S. 18 als unregelmäßig bezeichnet, so trifft das gewiß zu; warum hat aber SOROMONIANTS (s. oben S. 414) den Fehler nicht verbessert? Vgl. auch *itšuyon mandi gala* oben S. 209. In *adamaren t'atsi wă p'ine* ,der Mann ging und sagte' Joh. 5, 15 kommt der Instrumental auf Rechnung des zweiten Verbs. — Der umgekehrte Fall daß beim Transitiv der Nominativ als Subjektskasus steht, scheint selten vorzukommen; *χuntšimuχ* D. 90, 27 und *γar* D. 92, 19 sind von SOROMONIANTS verbessert worden. Wenn also auch zwischen dem Nominativ und dem Instrumental als Ausdruck des realen Subjekts mancherlei Grenzverrückungen stattfinden, so lebt doch im wesentlichen die passive Auffassung des Transitivs an diesem Punkte noch fort; sie ist aber gänzlich erloschen in der Setzung des konjunkten Pronomens, sowohl insofern dies nur das reale Subjekt bezeichnet als insofern es immer die gleiche Form hat. Von einer Wiedergabe des idealen Subjekts die ja an sich denkbar wäre (s. unten S. 222 f.), ist hier keine Spur mehr vorhanden; ,er ruft mich' wird nicht ausgedrückt: ,von ihm ruf-ich (vocor) ich', sondern ,von ihm ruf-von-ihm (oder: -er) mich'. Lassen wir auch die nicht mit dem Verb verknüpfte Darstellung des realen Objektes noch beiseite, so zeigt sich die Mischung der aktiven und der passiven Auffassung doch schon darin deutlich daß in unmittelbarer Verbindung mit dem Verb nur das reale Subjekt zum Ausdruck kommt, sei es auch als Instrumental. Das konjunkte Pronomen der 3. P. Pl. hat in der Tat diese Form: *-qun* (nifch. *-tun*) = Vollpronomen *šotuyon*; sie ist eigentlich nur berechtigt beim Transitiv: *šotuyon kal-qun-eχa* ,sie rufen', aber das Intransitiv ist der Analogie

gefolgt: *šonor t'a-qun-sa* ,sie gehen'. Umgekehrt entspricht die Form des konjunkten Pronomens der 3. P. S. *-ne* dem Nominativ des Vollpronomens: *šono*, und ist somit eigentlich nur beim Intransitiv berechtigt: *šono t'a-ne-sa* ,er geht'; das Transitiv ist der Analogie gefolgt: *šetin kal-le-χa* ,er ruft'. Beim Vollpronomen der 1. und 2. P. S. wie Pl. unterscheiden sich Nominativ und Instrumental nicht voneinander; und das konjunkte Pronomen stimmt im ganzen dazu (nur heißt es *nu* statt *un*, *nan* statt *wàn*). — Das reale Objekt (es ist natürlich das direkte damit gemeint) in einem Satze dessen reales Subjekt im Instrumental steht, muß ursprünglich im Nominativ gestanden sein, und steht auch noch in diesem Kasus dann wenn das Objekt unbestimmt ist; ist es bestimmt, im Affektiv. Diese Regel gibt Dirr S. 17, 1); aber nicht als erster. Er sagt in der Anmerkung **), Schiefner irre sich wenn er § 159 meine daß das direkte Objekt beim Imperativ im Nominativ stehe; ich glaube daß dieser Vorwurf nicht ganz gerechtfertigt ist. Allerdings hat Schiefner die Sache nicht völlig erkannt; er sagt aber keineswegs daß der Nominativ beim Imperativ überhaupt stehe, sondern nur daß er stehe wo gewisse andere Sprachen den Indefinitiv haben. Ich habe *Pass. Char.* S. 32 die Sache aufgeklärt und die obige Regel ausgesprochen. Dirr ist von Soromoniants darauf aufmerksam gemacht worden daß auch das Armenische einen bestimmten und einen unbestimmten dem Nominativ gleichen Akkusativ kennt; diese Doppeltheit findet sich aber noch im Ossischen, im Neupersischen, im Tatarischen, um nur die dem Udischen benachbarten Sprachen zu nennen. Es ist möglich daß diese Scheidung nicht in jeder der Sprachen sich selbständig vollzogen hat; die Mittel aber zur Darstellung des bestimmten Akkusativs sind wenigstens auf den ersten Blick verschieden. Der bestimmte Akkusativ des Udischen steht dem des Persischen und dem weit älteren des Armenischen am nächsten; besonders empfiehlt sich seine Vergleichung mit dem letzteren. Seine Entstehung liegt aber klarer zu Tage als die des armenischen. Sehen wir nun von dem Unterschied zwischen bestimmtem und unbestimmtem Akkusativ ab (der sich ja auch bei ursprünglich aktivischem Transitiv einstellen

kann) um zu fragen wie der neu entstandene Posten des Akkusativs ausgefüllt werden kann. Offenbar nur vermittelst einer Art Dativ; das Georgische hat den Dativ selbst gesetzt, da es über keinen andern Kasus ähnlicher Bedeutung verfügte, und so kommen denn hier öfter zwei Dative in verschiedener Funktion zusammen (ganz das gleiche ist, ohne denselben Anlaß, auch anderswo möglich; vgl. z. B. span. *Judas vendió á Jesús á los sacerdotes*). Das Udische aber besaß im Affektiv einen dem Dativ nahe verwandten Kasus; beide zeigen in ihrer eigentlichen, der lokalen Bedeutung starken Drang sich miteinander zu vermischen (s. oben S. 433 ff.). Es ist somit sehr erklärlich daß man, als sich das Bedürfnis eines Akkusativs einstellte, zum Affektiv die Zuflucht nahm. Obwohl nun die aktive Auffassung gewiß unter dem Einfluß fremder Sprachen auftrat, so war doch schon innerhalb des Udischen dem Affektiv dieser Weg vorbereitet. Sage ich z. B. statt ‚von mir wird er geehrt': ‚ich ehre ihn', so ist das eine völlige Umkehrung; sage ich aber statt: ‚von mir wird ihm Ehre erwiesen': ‚ich erweise ihm Ehre', so bleibt wenigstens die Bezeichnung des persönlichen Objektes unverändert. Das reale direkte Objekt wird in einem solchen Falle als indirektes gedacht und kann sich im Udischen bald als Dativ bald als Affektiv darstellen. In der Tat kommt wie ich oben (S. 432) gezeigt habe, *hörmät'besun* ‚Ehre tun', ‚ehren' mit beiden Kasus vor. Nun sind die meisten udischen Transitive solche innere Transitive, d. h. zusammengesetzt aus einem Verb das ‚machen', ‚tun' bedeutet, und dem Ausdruck eines Geschehens als direktem Objekte. Ich erläutere das noch mit einigen Beispielen: *besbesun* (für **biesbesun* von *biesun* ‚sterben') *adamaraχ* ist eigentlich ‚Tod-machen an dem Menschen' = ‚den M. töten', *sinamišbesun* (tat. *sy̆namy̆š*, Part. Perf. von *sy̆namaq* ‚versuchen', ‚prüfen') *adamaraχ* ‚Versuchung-machen an dem Menschen' = ‚den M. versuchen', *kot$_s$'besun* (*kot$_s$'* ‚Falte', ‚Biegung') *beχ* (z. B. Joh. 9, 30, mit Dat.) ‚Beugung-machen am Kopfe' = ‚den Kopf beugen' (aber meist ist auch das zweite Objekt, in Nominativform, mit dem Verb verschmolzen: *bul kot$_s$'besun adamara* ‚Kopf-Beugung-machen dem Menschen' = ‚sich vor dem M. verbeugen', ‚den M.

verehren').[1] Dazu kommt noch daß auch bei einfachen Verben, von unserem Gesichtspunkt aus, im Udischen wie in den kaukasischen Sprachen überhaupt eine gewisse Neigung zur intransitiven Konstruktion besteht. Man denke vor allem an: ,einem schlagen' statt: ,einen schlagen'; auch in den Ev. haben wir hier nicht selten den Dativ, wenn auch der Affektiv vorherrscht. Ferner heißt es im Udischen wie im Thuschischen und Georgischen: ,an einem salben', d. h. ,Salbe an einem schmieren, reiben', oder ,an einem Teil von jemandem'; die volle Wendung mit der Bezeichnung der Salbe im Nominativ findet sich noch Mark. 6, 13: *azaruγoχ tṣ̌'äin ladi*, Luk. 7, 38: *t'ureχ lanedi miron*. Hier hat der Affektiv noch seine alte lokale Bedeutung (,an den Kranken', ,an dem Fuße'), in der er nun durch den Terminativ zum größten Teil verdrängt worden ist. So tritt der Terminativ auch in unserem Falle ein, mit Unterdrückung des direkten Objektes: *lada wi bel* ,salbe an deinem Haupt' Matth. 6, 17 (und entsprechend Joh. 9, 11. 12, 3. D. 67, 1). Endlich aber ist der Affektiv in die akkusativische Rolle eingerückt, und damit zugleich der frühere Nominativ durch den Instrumental ersetzt worden: *bez t'ureχ lanede mironen* Luk. 7, 46 (ein anderer Beleg noch in demselben Vers und Joh. 11, 2, wo *Biχoγo* für *Biχoγoχ* steht), welches nun wörtlich mit unserem ,meinen Fuß hat er gesalbt mit Salbe' übereinstimmt. Wie die eine Bedeutung des Affektivs in die andere übergeht, läßt sich recht gut an den beiden folgenden Sätzen veranschaulichen: *šint'e waχ duγain sa tṣoeχ* ,wer (auf) dich auf die eine Wange schlägt' Luk. 6, 29 (entsprechend Matth. 5, 39) und *duqunγesai šeta tṣoeχ* ,sie schlugen (auf) seine Wange' Luk. 22, 64. Daß der Affektiv sich im Sinne unseres Akkusativs schließlich auch bei solchen Verben eingestellt hat wo er als Lokativ sich nicht einmal denken

[1] Unter diesen Verbalzusammensetzungen finden sich allerdings sehr viele Umbildungen einfacher Verben. Ein *kotₛ'besun* und ein *γatṣ̌'p'esun* setzen gewiß **kotₛ'esun* und **γatṣ̌'esun* voraus (vgl. oben S. 203). Wir können dies auch an Lehnwörtern feststellen. Ud. *kalp'esun* ,rufen', ,lesen' geht sicherlich auf arm. *kardal* zurück, dem auch beide Bedeutungen eignen. Die Uden machten daraus zunächst **kardesun*, **kaldesun*, faßten das als eine Zusammensetzung mit *-desun* und glichen es dann an die vielen begriffsverwandten Verben auf *-p'esun* an.

ließe, wird niemanden wundernehmen. Sollte nicht das altarmenische *z-* des bestimmten Akkusativs (mit Nom. im Sing., mit Akk. im Pl.) einen entsprechenden Ursprung haben? Wir begegnen diesem *z-* + Instrumental oder Ablativ vielfach in einer wenigstens allgemeinen Übereinstimmung mit dem lokalen Affektiv des Udischen: ‚am Baume (hängen)', ‚an einen Stein (anstoßen)', ‚an der Hand (führen)', ‚auf diese Weise', ‚um Mitternacht' usw. Zuweilen decken sich beide auch im einzelnen Falle, so *z-tserek* = *γenaχ* ‚am Tage', ‚tags' (s. oben S. 434). H. PEDERSEN *Zeitschr. für vgl. Sprachf. N. F.* XIX, 434 f. nimmt einen ganz andern Ausgangspunkt für die bewußte Verwendung des arm. *z-* an; aber der Weg von dort scheint mir weit länger und weniger gangbar. Wenn A. MEILLET *Gramm. comp. arm.* S. 68 sagt, der alte Wert des *z-* (aus dem sich der akkusativische entwickelte) sei ohne Zweifel gewesen ‚par rapport à', so steht diese Äußerung nicht eigentlich im Widerspruch zu meiner Ansicht, aber eben nur deshalb weil ihr jede Bestimmtheit abgeht. Die Form des bestimmten Akkusativs und die des unbestimmten scheinen sowohl im Udischen wie im Altarmenischen (s. LAUER-CARRIÈRE S. 112) die Grenze die sie trennt, nicht selten zu überschreiten, manchmal stimmen sogar beide Sprachen vollständig darin überein; so z. B. ‚viele': *gölötγoχ* = *zbasums* Luk. 7, 21 (und dies scheint in der arm. Bibel das Regelmäßige zu sein), ‚einen (der) Diener': *sa nokäraχ* = *zmi 'i ts'ar̄ajitsn* Luk. 15, 26; indessen ‚eines von ihnen [den Schafen]' *šotχo suntuχ* : *mi 'i notsanē* Luk. 15, 4. Bei *sa* scheint überhaupt der bestimmte Akkusativ zu stehen; so *sa tšoeχ* Luk. 6, 29, *sa gärämzinaχ* D. 79, 10. DIRR schreibt S. 18, 15. 65, 22 *burreqi jaq*, welches gewiß gegen die Regel ist; 85, 7 ist wenigstens der schwankende Gebrauch angedeutet: *burreqi jaq(aχ)*. Bemerkenswert ist *ělěmaχ γatšp'i* ‚eine angebundene Eselin' (eig. ‚die Eselin angebunden') Matth. 21, 2 (Luk. 19, 30; s. unten S. 220 f.). DIRR nennt den Affektiv mit FR. MÜLLER und ERCKERT Akkusativ; aber ich erneuere meinen Einspruch dagegen. Nennt man doch auch im Georgischen den Dativ nicht Akkusativ, obwohl er nicht bloß das indirekte, sondern auch (im Praesens und Imperfekt) das direkte bezeichnet. Und folgerichtigerweise

müßte neben einem solchen Akkusativ der Kasus in welchem das Subjekt des Transitivs steht, Nominativ heißen, nicht Instrumental, was aber wieder deshalb nicht geht weil der Name Nominativ schon vergeben ist. Dirr S. 17 Anm. *) sagt, im Akkusativ stehe das direkte Objekt sogar dann wenn das Subjekt im Instrumental stehe. Aber das letztere ist immer der Fall, mit Ausnahme des Imperativs, wo ja keine Subjektsbezeichnung stattzuhaben pflegt. Man kann den Instrumental, wo er Subjektskasus ist, Aktivus nennen wenn es gilt ihn dem georgischen Aktivus gleichzusetzen; zwar ist auch dieser im Grunde ein Instrumental, büßt aber dessen Namen ein, weil er der betreffenden Funktion ganz verlustig gegangen und für dieselbe ein neuer Kasus gebildet worden ist. Ich will mir die Gelegenheit nicht entgehen lassen die von mir (*Pass. Char.* S. 75 f.) geäußerte Vermutung daß die instrumentale Natur des georgischen Aktivus noch in gewissen Schwurformeln zu Tage trete, durch das Udische zu bestätigen. Dirr S. 18 führt aus den Schiefnerschen Texten (S. 52 oben) *gerget$_s$yon* ‚bei den Kirchen!' usw. an; das Verbum ‚schwören' regiert den Instrumental (z. B. *gögen* ‚beim Himmel' Matth. 5, 34, *wi bin* ‚bei deinem Haupte' Matth. 5, 36, *namazen* ‚beim Tempel' Matth. 23, 16). — Daß das Transitiv heute ganz aktivisch gefaßt wird, ergibt sich auch aus dem Bestehen eines Passivs. Über dieses bringt aber Dirr S. 76 f. keine weitere Auskunft, auch keine Beispiele dafür. Er wird wohl Recht haben wenn er sagt: ‚die auf *-esun* endigenden Verben, welche als passive betrachtet werden können, sind eher reflexive oder intransitive Verben'; warum aber sagt er unmittelbar vorher daß es kein Passiv des Präsens gebe, als ob dann das Präteritum ein solches besäße? Es ist wohl sicher daß wenn das reale Subjekt bei einem derartigen Passiv zum Ausdruck käme, es im Ablativ und nicht im Instrumental stehen würde; es scheint aber daß jenes überhaupt nicht geschieht. Ich finde nur solche Gebrauchsweisen wie *burreqet$_s$i* ‚es begann' (das Fest) Sch. 70, 1. Über das Passiv von Empfindungsverben siehe unten S. 220. — Bei den Empfindungsverben steht das reale Subjekt im Dativ, sowohl als Nomen und Vollpronomen wie als konjunktes Pro-

nomen; ‚ich sehe' wird ausgedrückt durch: ‚mir seh-mir' = ‚mir ist sichtbar', ‚die Frau liebt' durch: ‚der Frau lieb-ihr' = ‚der Frau ist lieb'. Eine Annäherung an die gewöhnlichen transitiven Verben zeigt sich zunächst in dem Gebrauch des Instrumentals an Stelle des Dativs. Sogar hie und da beim Substantiv, auch in den DIRRschen Texten, so: *bez witʒen tʒubuχ tʿe-tu-buqsa* ‚mein Bruder will keine Frau' 92, 31, *χinärun nana-χuntʒimuχ* (Variante *-moγon* S. 101 Anm. 42) *a-qo-ksa γaraχ* ‚die Tanten der Tochter sehen den Sohn' 95, 5, *γar(en) me aṣlaχ aba-tu-i* ‚der Sohn erkannte diese Sache' 95, 31. In den beiden letzten Fällen nehmen wir ein Schwanken zwischen Instrumental und Nominativ wahr, welches mich befremdet. Wenn DIRR S. 54 sagt, aus den von ihm daselbst gegebenen Beispielen erhelle daß die Sprache zwischen Instrumental, Dativ und Nominativ schwanke, so vermisse ich jeden Beleg für den letzten (*ṣu* Z. 13 ist Dativ). Sehr häufig ist der Instrumental des Vollpronomens (der der 1. und 2. P. lautet allerdings dem Nominativ gleich). Warum DIRR S. 53 die 1. P. S. nur in der Dativform, die übrigen Pronominen aber auch und vor allem in der Instrumentalform anführt, und die Ausnahmsstellung des *za* hervorhebt, das verstehe ich nicht, da unter seinen Beispielen vier mit *zu* (*zu bu-za-qsa, zu a-za-ksa, zu bakʿa-za, zu . . . -za buqsa*; s. auch z. B. *zu aq-za-sa* 43, 11) sich finden, aber keines mit *za*. Es scheint ihm ganz das Gegenteil von dem was er sagt, vorgeschwebt zu haben, nämlich daß als 1. P. S. *zu* ausschließlich herrscht; das wäre aber auch nicht richtig (für *zu* 54, 9 gibt DIRR selbst in dem gleichen Satze *za* 50, 25). Das konjunkte Pronomen bleibt eigentlich immer im Dativ; denn wenn das der 1. oder 2. P., und zwar als dem Verb angefügt (nicht vor- oder eingefügt), zuweilen im Affektiv erscheint, so geschieht das nur infolge der allgemeinen Verwechselung welche zwischen den beiden Kasusformen Platz gegriffen hat (s. oben S. 433). Schon aus den SCHIEFNERschen Texten hatte ich das belegt; ich lasse einige Beispiele aus den Ev. folgen: *aba-zaχ* ‚ich kenne', ‚ich weiß' Luk. 4, 34 (hier folgt *waχ* als Obj.). 16, 4. Joh. 5, 42. 11, 22, *akal-wàχ* ‚ihr werdet sehen' Matth. 13, 14, *aka-zaχ* (daß) ‚ich sehe' Mark. 10, 51, *buqai-waχ zaχ* (wenn)

‚ihr mich liebtet' Joh. 14, 15 (von der so gebrauchten 1. P. Pl. auf -*χ* ist mir kein Fall vorgekommen). Den Instrumental-Nominativ (s. oben S. 213 f.) für den Dativ der 3. P. Pl. finde ich ganz vereinzelt in *bu-qun-qesa* D. 54, 12, *tₛal-qun-χesa* D. 92, 9 (s. Anm. dazu); aber ich weiß nicht mit welchem Recht Dirr S. 48 als Nebenformen für das dativische *ja* und *wȧ jan* und *wȧn* anführt (er betrachtet sogar die letzteren als die ursprünglichen, da er von dem Ausfall des *n* spricht). Allerdings kommt ein solcher Instr.-Nom., wenigstens *nan*, zuweilen pleonastisch neben dem entsprechenden Dativ vor, so *a-wȧ-ksa-nan* ‚ihr seht' Matth. 24, 2, *aba-wȧ-nan* ‚ihr kennt', ‚ihr wißt' Joh. 7, 28. 13, 17, *bu-wȧ-qsa-nan* ‚ihr liebt' Luk. 11, 43. Immerhin dürfen wir annehmen daß *za a-za-ksa* { *zu a-za-ksa* ‚mir ist sichtbar' zu *zu a-zu-ksa* ‚ich sehe' fortgeschritten ist, d. h. zu einer rein aktivischen Bildung, auf der allein ein passives *ak-n-esa* ‚wird gesehen' (‚man sieht' Sch. 69, 5) beruhen kann (vgl. auch *zu bu-za-q-sa* ‚von mir wird geliebt' = ‚ich liebe' und *zu buq-zu-esa* ‚ich werde geliebt'); da sich aber zu diesem das reale Subjekt wiederum in den Dativ stellt, so findet fast eine Rückkehr zum Ausgangspunkt statt: *ak-n-etₛi šetu* ‚er erschien ihm' (Matth. 1, 20 usw.), *efȧ akesa* ‚(es) scheint euch' (Matth. 18, 12. Mark. 14, 64; ohne *-ne-*!), was von *a-tu-ki šetu* ‚er sah', *efȧ a-wȧ-ksa* ‚ihr seht' in der Bedeutung nicht sehr abweicht. Neben *akesa* steht allerdings auch, und vielleicht häufiger, der Kausativ: *efėnk a.*, *wenk a.* (Matth. 17, 25. 21, 28. 22, 17. 26, 66). *Aqsun* ‚sich wundern' finde ich bei Dirr 43, 11 mit dativischem Subjekt: *zu aq-za-sa* ‚es wundert mich'; ist das nicht etwa ein Versehen für *zu aq-zu-sa* ‚ich wundere mich'? In den Ev. ist, soviel ich sehe, das Verb immer aktivisch gebraucht, und zwar intransitiv (mit Dat. = ‚über etwas', wie auch in jenem Satze bei Dirr). Das reale Objekt wird bei den Empfindungsverben gerade so dargestellt wie bei den gewöhnlichen transitiven Verben: unbestimmt erscheint es im Nominativ, bestimmt im Affektiv. Es fehlt aber nicht an mancherlei Schwankungen; u. a. scheint auch ein unbestimmtes Objekt wenn attributive Ergänzungen irgendwelcher Art dabei stehen, den Affektiv zu verlangen, z. B. *adamaraχ* Matth. 9, 9. Joh. 9, 1, *mitaraχ* Luk. 5, 27,

tšubγo Luk. 21, 2 (vgl. oben S. 217); das Altarmenische entspricht im ersten und im letzten Fall: *z-air mi*, *z-kin imn*, aber im zweiten und dritten hat es: *air mi*, *mak'sawor mi*. Die eben angeführte Form *tšubγo* gehört eigentlich dem Dativ; auch hier begegnet uns die Verwechselung der beiden Kasusformen wieder (s. oben S. 433), z. B. *šotu* Matth. 17, 12, *iχtiara* Luk. 12, 47, *γara* Joh. 3, 35, *za* Joh. 10, 17, *efä* Joh. 13, 34, für *šotuχ* usw. — ‚Haben' wird in einem Teil der nordkaukasischen Sprachen durch ‚sein' mit dem Dativ oder einem lokalen Kasus wiedergegeben; in den meisten aber, in Übereinstimmung mit dem Tatarischen, durch ‚sein' mit dem Genetiv, und so auch im Udischen. Der Genetiv wird hier ebenso am konjunkten Pronomen wiederholt, wie bei den Empfindungsverben der Dativ; doch kann manchmal das Vollpronomen fehlen, wie anderseits das konjunkte in einem unten zu erörternden Falle fehlen muß. Das konjunkte wird dem Verb suffigiert, wenn das (reale) Objekt folgt, präfigiert, wenn das Objekt vorausgeht oder die Negation steht, die vorausgehen muß, in Übereinstimmung mit den allgemeinen Regeln der Wortstellung; also *bezi witši bez-bu* oder *bezi bu-bez witši* ‚ich habe einen Bruder', *wi bu-wi* ‚du hast', *wi t'e-wi bu* ‚du hast nicht'. Die Formen des konjunkten Pronomens sind bei DIRR nicht angeführt, sie weichen auch nicht sehr von denen des Vollpronomens ab: die der 2. P. S. ist die gleiche; die 1. P. S. und Pl. und die 2. P. Pl. ermangeln des auslautenden *i*; in der 3. P. S. und Pl. ist der Unterschied derselbe wie beim Dativpronomen. Von diesem selbst ist das Genetivpronomen durch das auslautende *i* geschieden, und im Sing. noch durch den vorausgehenden Vokal (*-tai* : *-tu*). Das *-i* geht aber auch in diesen Genetivformen verloren wenn sie in- oder praefigiert sind; also zwar *bu-tai* ‚er hat', *bu-qoi* ‚sie haben', aber *šetai t'e-ta-bu* ‚er hat nicht', *šotγoi t'e-qo-bu* ‚sie haben nicht', *ba-qa-qo-k'i* (damit) ‚sie haben' (so Joh. 10, 10). Infolge dessen bedeutet *bu-tai* nicht nur ‚er hat', sondern auch ‚er hatte' = *bu-ta-i*; das Zusammenfallen könnte dadurch vermieden werden daß man sagte *bui-tai* (vgl. z. B. *bak'ai-tai* Luk. 11, 5). Der konjunkte Dativ ist ganz fest; wenn *umud bak'al-qun* ‚sie werden hoffen' Matth. 12, 21

steht, und nicht *umud qo-bakʻal* (vgl. *umud tʻe-ta-bui* Matth. 24, 50, *tʻe-ta-bui umud* Luk. 12, 46, *umud ta-bui* Luk. 23, 8, *umud ef-bu*, *umud tʻe-efi bu* Luk. 6, 34 f.), so ist eben *umudbakʻsun* als einheitliches Wort, *umud* nicht mehr als (reales) Objekt gefühlt worden (vgl. das merkwürdige Plusquamperfekt: *umude-jan-i* Luk. 24, 21). Die volle Subjektsform zeigt sich, wohl unter dem Einfluß des Georgischen, manchmal im Dativ, z. B. *γara bu-tai* ‚der Sohn hat' Matth. 9, 6, und, wohl unter dem Einfluß des Armenischen (wo ‚haben' transitives Verb ist), manchmal im Instrumental, z. B. *üγältin . . . bu-tai* ‚der Trinkende hat' Joh. 6, 54 (ja im Instr. + Dat. Joh. 6, 40). Das reale Objekt steht immer im Nominativ, weil es immer unbestimmt ist. Wenn im Deutschen ‚haben' in seiner eigentlichen Bedeutung (‚Besitzer sein') ein bestimmtes Objekt neben sich hat, so erweist sich dieses, bei Lichte betrachtet, als das reale Subjekt: ‚ich habe dieses Pferd' = ‚dieses Pferd gehört mir', ud. *me ekʻ bezi-ne* D. 80, 3 f. (vgl. *mäin lalakʻanuχ bezi-ne* ‚die schwarzen Schuhe sind mein' Sch. 53, 9); hier ist *bezi* ‚mein' das Prädikat, die Kopula wird nur durch *-ne* ausgedrückt. Will man sagen: ‚ich habe ein Pferd — schwarze Schuhe', so lautet das auf Udisch: *bu-ne bezi ekʻ* — *mäin lalakʻanuχ*; d. h. das Existenzialverb tritt ein. Ein besonderer Fall ist der daß ein bestimmtes Objekt von einem attributiven Prädikat begleitet ist, dann steht jenes im Affektiv, dieses im Nominativ: *mataitʻe . . . bu-tai elmuχ azaru* ‚welche den Geist krank hatte', deutsch: ‚welche einen kranken Geist hatte' Luk. 13, 11. Es wird nun, wovon eben schon ein Beispiel gegeben worden ist, vielfach, vielleicht ist es das Häufigere, der Nominativ am konjunkten Pronomen wiederholt, wobei natürlich das Genetivpronomen unterdrückt wird. Ob in gewissen Fällen nur das eine, in andern nur das andere gestattet ist, vermag ich nicht festzustellen; gewiß kann man in vielen beliebig sagen; vgl. z. B. *bezi tʻe-ne-bu išu* ‚ich habe keinen Mann' Joh. 4, 17 und *wi tʻe-wi-bu išu* ‚du hast keinen Mann' ebend., *šitʻe tʻe-ta-bu* Matth. 13, 12. Mark. 4, 25 = *šitʻe tʻe-ne-bu* Luk. 8, 18 ‚wer nicht hat', wo die zweite Wendung befremdlicher ist, da das Objekt verschwiegen wird. Daß die genetivische Subjektsdarstellung in diesem

Punkte der Analogie der dativischen untreu wird, erklärt sich daraus daß sie dem Einfluß einer andern Analogie ausgesetzt ist. *Bu-ne* ist soviel wie ‚es ist vorhanden‘, ‚es befindet sich‘, ‚es gibt‘, z. B. *kʿa bayt̰sin-boš bu-ne-i sa höwuz* ‚in diesem Garten befand sich ein Bassin‘ D. 85, 9, *kʿinbaltai lekerun boš q'oqilinluyuχ-ne bu* ‚im Eimer der Fleißigen befinden sich Fünfkopekenstücke‘ Sch. 64, 14[1], *sa ailasta bu-ne qʿo ṣum* ‚bei einem Knaben befinden sich fünf Brote‘ = ‚er hat fünf Brote bei sich‘ Joh. 6, 9, wofür nun ebensogut gesagt werden könnte *sa ailun* usw., wie es heißt *efi tʿe-ne-bu ṣum* ‚ihr habt kein Brot (bei euch)‘ Mark. 8, 17, und dies wiederum kann den Sinn bekommen: ‚ihr besitzet kein Brot‘. Hierbei ist noch zu erwähnen daß in Verbindungen wie den in Rede stehenden, auch neben einem Plural des unbestimmten idealen Subjekts (realen Objekts) *bu-ne* das Übliche zu sein scheint; das ergibt sich schon aus den vorhergehenden Sätzen, ich füge noch hinzu: *bu-ne bezi wä qeiri eyeluχ* ‚ich habe noch andere Schafe‘ Joh. 10, 16, *sa adamari bu-ne-i pä yar* ‚ein Mann hatte zwei Söhne‘ Matth. 21, 28. Luk. 15, 11 (während es z. B. heißt: *tia bu-qun-i* . . . *gölö t̰subqoχ* ‚dort waren viele Frauen‘ Matth. 27, 55). Und ebenso *-ne* beim bestimmten (realen) Subjekt: *me ekʿuruχ sa pʿat̰šayun-ne bakʿsa* ‚diese Pferde gehören einem König‘ D. 89, 31. Zum Ausdruck von ‚haben‘, oder genauer gesagt von ‚gehabt werden‘, ‚Eigentum sein‘ verwendet das Udische *bu-* im Ind. des Praes. und des Imperf.; in den andern Gruppen aber *bakʿsun*. Zu jenem vergleicht Dirr S. 79 **) das tschetsch. *wu* ‚ist‘, das tabass. *wuʿ* ‚ist‘ und ähnliche Formen der lesghischen Sprachen. Das tschetsch. *wu* bleibt wohl besser beiseite, da *w-* hier Geschlechtszeichen ist; anderseits liegt pers. *bū* ‚sei‘, (=

---

[1] In dem entsprechenden Satze Sch. 68, 4 fehlt *bu*: *tʿaralun kʿeχuryoχ t̰saχna buzur-ne* ‚in den Händen der Faulen sind Eisstücke‘. Ebenso *emma ṣum-a efästa?* Mark. 8, 5 = *emma ṣum-a bu efästa?* Mark. 6, 38. Das liegt sicherlich nicht außerhalb des volkstümlichen Sprachgebrauchs; wohl aber vermute ich daß der Übersetzer durch den Einfluß fremder Sprachen bestimmt worden ist *bu* zuweilen im Sinne der Kopula zu setzen, z. B. *šono bu-ne-i išu doyri* ‚er war ein gerechter Mann‘ Luk. 2, 25, *me adamar bu-ne-i doyri* ‚dieser Mensch war gerecht‘ Luk. 23, 47 statt *doyri-ne-i* (vgl. z. B. *šono doyri wä iwël adamar-re* Mark. 6, 20).

buwem) ‚ich bin', (= *buwed*) ‚er ist' vom Inf. *būden* zu nahe um nicht wenigstens erwähnt zu werden. *Bu-* hat ebensowenig wie *eχ-* und *aba-* die präsentische Erweiterung *-esa* angenommen; das erklärt sich bei ihm wie bei *aba-* aus begrifflichen Ursachen, bei *eχ-* daher daß es schon stammhaft von der perfektischen und der futurischen Gruppe unterschieden ist. Es muß ferner darauf hingewiesen werden daß *bu-* sich ganz so verhält als wäre es ein Praet. II; es besteht kein Unterschied zwischen den Personalformen und dem Partizip; wie *p'i-ne* ‚er sagte': *p'i* ‚gesagt habend' und ‚gesagt', so *bu-ne* ‚er ist': *bu* ‚seiend' (‚gehabt werdend') und ‚habend'. So zunächst: *k'in oqa bu adamar* ‚ein unter Gewalt [d. h. abhängig] seiender Mensch' Matth. 8, 9, *beṣ bu aizi* ‚in das vor (euch) seiende Dorf' Luk. 19, 30; sodann: *nut bu-tai-tχo* ‚von dem nicht Habenden' Luk. 19, 26, gleichsam ‚von dem nicht ist-seiner-enden' = *šit'e t'eta-bu, šotχo* Matth. 13, 12. Mark. 4, 25, ebenso *wit̓ talant bu-tai-tu* ‚dem zehn Talente Habenden' Matth. 25, 28; endlich, mit Unterdrückung des genetivischen Subjektzeichens *döwlat' bu-tγoi* ‚der Reichtum Habenden' Mark. 10, 23, gleichsam ‚der Reichtum ist-(ihr)-enden'; vgl. *efä nut buqal-tγo* ‚den euch nicht Liebenden' Luk. 6, 27, gleichsam ‚den ihr nicht lieb-(ihnen)-seiend-enden'. Nichts anderes ist das *-bu* welches von Schiefner § 39 und Dirr 12, 4 als Adjektivendung verzeichnet und von jenem für eine Variante von *-ba* gehalten wird: *bip ·àmbu* ‚ringsum seiend' Dirr 12, 23, *išubu* ‚Mann habend', ‚verheiratet' Sch.

Die Grammatik Dirrs ist von Druckfehlern und Versehen, die ich aber unter dem ersteren Namen einbegreifen will, nichts weniger als frei. Dem Verzeichnis der von mir wahrgenommenen muß ich eine Bemerkung vorausschicken die sich auf die Abgrenzung dieser Fälle bezieht. Dem Verfasser lag nicht daran die Akzentuierung streng durchzuführen, und so können wir ihm nicht als Fehler anrechnen was hier fehlt, sondern nur das was wirklich falsch ist, und von dem habe ich schon oben (S. 425) gesprochen. Aber wie ich ebenfalls schon dargetan habe (S. 413 ff.), variiert das Udische von Wartaschen ziemlich stark, und solchen Inkonsequenzen gegenüber muß

die Sprachbeschreibung möglichst konsequent zu sein suchen. Texte volkstümlichen Inhalts sollten so wie sie aus dem Munde einer einzigen näher zu kennzeichnenden Person gehört werden, aufs Papier kommen, nicht von andern revidiert und ausgebessert. Und auch einzelne Sätze die offenbar einer einzigen Aufnahme entstammen, sollten nicht bei jeder Gelegenheit die Farbe wechseln; s. z. B. bei Dirr:

35, 15 f. *sowdakʿäryo metuyón tʿe aqoksa, áqqunsa,*

54, 21 f. *söwdäkʿäryo šetuχoχ tʿe aqoksa, áqqunesa,*

63, 22 *söwdäkʿäryoχ métuχoχ-tʿe áqokʿsa, áqqunesa.*

Manchmal finden wir morphologische Varianten, über die wir uns aber nicht aufzuklären vermögen, so:

65, 15 *tʿulan kʿaibakʿama bȧpnepʿi,*

74, 22 f. *tʿulinén kʿȧibakʿama bapnepʿi.*

Haben wir hier zwei Formen des Instrumentals von einem und demselben Wort vor uns?

In lautlicher Hinsicht sehr bemerkenswert ist u. a. die doppelte Lesung:

75, 4 f. *pʿatǯšaχ banepi tǯiraγ batǯuktaχun,*

84, 15 f. *pʿatǯsáγ bánepi tǯiráχ batǯuktaχun.*

Wir haben hier zwei sich zusammenfügende Bruchstücke falscher Satzphonetik. Ursprünglich lautete es *pʿatǯšaγ* und *tǯiraγ* (so immer in den Ev.), wie auch in den Dirrschen Texten noch bei Antritt der Kasusendungen. Das *-γ* blieb vor stimmhaften Konsonanten und vor Vokalen: *pʿatǯšaγ b., tǯʿiraγ b.*, verhärtete sich aber vor stimmlosen Konsonanten, und dies *-χ* hat sich wohl etwas ausgebreitet, so hat Dirr *pʿatǯšaχluγaχ* (*-γ̇γ-*) 67, 3. 84, 9 für das *-aγluγ-* der Ev. (vgl. *naχl-* D. 72, 30 neben *naγγ̇l-* D. 90, 7. 92, 11). Entsprechende Vorgänge sind aus vielen Sprachen bekannt. Vielleicht bezeugt auch das fehlerhafte *žômôγ tʿe* 80, 10 den Wechsel von *-χ* und *-γ*; das Wort geht von Anfang an auf ein *χ* aus, und wenn sich dies wirklich erweichen konnte, so doch gewiß nur vor stimmhaften Konsonanten (doch *žômôχ boχonedi* 19, 22). Ebenso ist es wünschenswert daß jede einzelne Wortform immer genau in derselben Gestalt wiederholt

werde; ihre Varianten können wenigstens an einer Stelle aufgeführt werden, sie dürfen nicht abwechselnd auftauchen. Da nun DIRR in allem diesem kein gleichmäßiges und durchsichtiges Verfahren innegehalten hat, so ist es nicht ganz leicht Varianten und Druckfehler bei ihm zu scheiden. Am wenigsten da wo ausdrücklich ein Schwanken der Aussprache bezeugt ist, wie zwischen unbetontem *o* und *u* vor *γ*, *χ*; so müssen wir uns *metoγoχo* und *metuγoχo*, *χinärmoγon* und *χinärmuγon*, *ad*$_{š}$*oγon* und *ad*$_{š}$*uγon*, *etoχo* und *etuχo*, *puritoχo* und *purituχo* gefallen lassen. Besonders leicht scheinen die mittleren Vokale *ȧ*, *ȯ*, *u̇* mit ihren beiderseitigen Nachbarn (und so auch diese untereinander) im Sprechen und im Hören verwechselt zu werden. So lesen wir *ȧmeχ* und *·amel*, *·ȧizi* und *·aiz*, *dȧrwȧzinȧ* und *darwazinaχo*, *kʻȧibakʻama* und *kʻaibakʻama*, *χorȧg* und *χorag*, *kʻȧγzun* und *kʻäγẏzun*, *dȧs* und *däs*, *šȧhärȧχo* und *šähärȧχo*, *ölkʻinȧ*, *ölkʻina* und *ölkʻinä*, *söwdäkʻärγo* und *sowdakʻärγo*, *t*$_{š}$*ȯmȯχ* und *t*$_{š}$*omo*, *ȧilȯγȯχ* und *·ailoγoχ*, *žȯmȯχ* und *žomoχ*, *·u̇γsun* und *·uγsun* usw. Vom Hamze sagt DIRR (S. 3) daß es, wenn es das Wort beginnt, in lebendiger Rede fast immer ausfalle; so wird man bloß dann das Fehlen des Zeichens sicher als Druckfehler auffassen können wenn kein anderes Wort vorausgeht. Selbst wenn 31, 27 *šetin aitʻtepʻe udin muzin zaχolan*, aber 20, 23 *šetin ·aitʻtepʻe u. m. z.* steht, müssen wir die Rechtswohltat der doppelten Aussprache gelten lassen.

In den udischen Angaben empfehle ich folgende Verbesserungen (zur zweiten richtigen Form führe ich, wo es nötig erscheint, Belege aus DIRRS Buch selbst an; das Gleichheitszeichen bedeutet daß es sich um den gleichen Beispielsatz handelt):

3, 15	*manó-e* : *manó-a.*	9, 15	*et*$_{š}$*ʾ-sun* : *et*$_{š}$*-.*
7, 3	*ot*$_{s}$*kal-lu-eχa* : *ot*$_{s}$*ʾk-* (60, 21. 96, 9).	12, 22	*bȧt*$_{š}$*ʾ* : *bȧt*$_{š}$ (29 u. 30, 24. 37, 6).
		13, 23	*tʻe* : *me.*
7, 11	*et*$_{š}$*ʾšun* *et*$_{s}$*ʾsun* } *et*$_{š}$*šun*, *et*$_{š}$*sun* (52, 23).	14, 15	*·u̇t*$_{š}$*ʾna* : *·ut*$_{š}$*ʾei.*
		15, 9	*bibotu* : *bipotu.*[1]

[1] Ich vermute daß das zweite *b* in dem zweimal vorkommenden *bibotu* (*bip* ‚vier') — DIRR hat die Zusammensetzung *bipet*$_{s}$*ʾse*, SCHIEFNER die Ableitung *bipun*

16, 4 *γe—γina* : *γi—γena.*
16, 23 *otalbesun* : *˙ot-* (20, 6).
16, 26 *išeχ* : *iṣeχ* (S. 25).
16, 29 *q‘ok—q‘okeχ* : *qoq—qoqeχ* (S. 24).
18, 16 *hŏwuzun* : *hŏwu-* (= 85, 13).
19, 22 *šetutž* : *-tutž’.*
20, 12 *kodž* : *džok.*
21, 4 *t‘e* vor *te* fehlt (= 88, 17).
22, 15 *šelor* : *ṣe-* (82, 1. 83, 10).
25, 15 *χàie* : *χàei.*
fiie : *fiei* oder *finei* (s. oben S. 430).
28, 28 *ujankesa* : *-nk‘esa.*
bibotu : *bipotu.*
29, 2 *arituχa* : *-tuχo.*
šelin : *melin.*
29, 27 *χibqowits* : *-ts’.*
29, 29 *bipqowits* : *-ts’.*
29, 30 *ùq‘* : *˙ùq‘* (1, 17).
29, 31 *uqets’se* : *˙ùq-.*
31, 14 *efan* gehört auf Z. 13 neben *wàn.*
31, 20 *šetoroχo* : *-oγoχo.*
31, 21 *šetoroχol* : *-oγoχol.*
32, 22 *k‘anot‘ai* : *-otai.*
35, 11 *qokeχ* : *qoqeχ* (= 85, 5. 25).
35, 16 *metuγon* : *-oχ.*
aqqunsa : *-nesa.*
37, 3 *tesootun* : *-tuχo.*
37, 6 *qo-uq‘* : *q‘o-ùq‘.*
37, 28 *boṣtan* : *boštan* (85, 21).
38, 8 *t‘òγòl* : *tò-.*
38, 14 *tokmašina* : *-aṣina* (37, 31 Опеч. 85, 11).
38, 17 *gerγetsal* : *gerge-.*
43, 2 *butuk‘sa* : *-uqsa* (= 35, 9).
44, 6 *biksaχ* : *biqsaχ* (58, 18).
44, 10 *otskalp‘es* : *ots’k-.*
45, 2 *beṣun-* : *bešun-* (73, 1; *beš* 37, 28).[1]
46, 18 *ölkinaχo* : *ölk‘i-* (66, 24. 84, 7).
46, 26 *laškonaχ* : *laṣk-* (= 79, 16).
47, 15 *bizti* : *bizt‘i* (69, 31. 71, 11).
bi : *bit* } (vgl. *a-ne-*
47, 16 *t* zu streichen } *q-sa* 48, 1).
47, 16 f. *ùγa . . . ùγ . . . ùγal . . . ùγsun* : *˙ùγ-.*

— aus einer Verwechselung mit *χibotu* (*χib* ‚drei‘) stammt. Wenigstens ist weder bei SCHIEFNER noch bei DIRR von der Erweichung einer intervokalischen Tenuis zur Media die Rede, und ich wüßte dafür auch nur das Fremdwort *sahat‘* ‚Stunde‘ (so SCH.; vgl. *sahat‘ta* D. 93, 21) anzuführen, dessen Genetiv immer in der Gestalt *sahadun* auftritt. Die Ev. haben auch *sahada, sahadu, sahadaχo,* aber daneben *sahat‘a, sahat‘aχ.*

[1] Es verdient bemerkt zu werden daß SCH. und die Ev. *beṣ* ‚vor‘ und *beš(i)* ‚unser‘ schreiben, DIRR umgekehrt jenes *beš* und dieses *beṣ(i).*

47 Anm. *besun* zu streichen.
50, 5 *üγsun* : *·üγsun*.
50, 19 *at$_s$-q-esa* : *a-t$_s$-q-esa*.
50, 21 *a-za-k'-sa* : *a-za-k-sa*.
50, 22 *k'ar-re-χ-esa* : *-χesa* (Stamm: *k'ar*).
51, 1 *göló-zu* : *gölö-zu* (= 64, 21).
51, 6 *zaχ* : *zaχo* (= 31, 26).
51, 16 *aṣ-zú* : *aṣ-zu* (= 64, 19).
51, 22 *ewaχ-a* : *ewaχt-a* (= 64, 19).[1]
52, 22 *uzkesa, unkesa, unek(e)-sa* : *-k'esa*.
53, nach 20 (Доп.) *ainusa, ainesa*: *-uzsa, -ezsa*.[2]
56, 3 *banuki, baneki* : *basn-* (65, 27. 85, 11).
56, 9 *anuki, aneki* : *awaki, atuki*.
57, 3 *t$_s$izt$_s$i* : *t$_s$izri* (= *t$_s$irizu* ebenda).
63, 22 *söwdäk'ärγoχ* : *-γo*.
aqok'sa : *-oksa*.
63, 28 *t'e-wȧ* : *t'e-ꝛȧ*.
64, 2 *k'ärrän* : *k'ärän* (30, 15).
64, 15 *tetiruχ* : *-raχ* (46, 15).[3]
64, 17 *kȧmȧŋg-ne* : *qȧ-* (= 51, 18).
64, 24 *Šamaχina* : *Še-* (64, 25).
65, 7 *itubak'sa* : *iqob-*.
65, 14 *ad$_z$uγonebak'i* : *ad$_z$uγon-ne-*.
65, 15 *bȧpnep'i* : *bȧp'n-* (44, 28).
65, 17 *hoꝛŭzun* : *hŏwuzun* (= 85, 13).
65, 19 *p'at$_s$šaγ* : *-aγen* (= 85, 1).
65, 27 *hŏꝛuzun* : *hŏwuzun*, *tokmašina* : *-aṣina* (= 85, 11).
28 *·ôšȧ* : *·ôṣȧ*.
66, 4 *γölö* : *gölö*.
7 *ait't'ada* : *·ait'-*.
8 *tôgôl* : *tôγôl*.
10 *·ôšȧ* : *·ôṣȧ*.
14 *gölo* : *gölö*.
15 *šet'in* : *šetin*.
17 *ot$_s$kallu* : *ot$_s$'k-*.
67, 28 *ölkinä*, 31 *ölkinaχ*, 32 *ölkinä* : *ölk'i-*.
68, 22 *uγal . . . uγsun* : *·üγ-*.
69, 24 *k'aiγal* : *q'aiγal*.
72, 11 *jaqt$_s$'ebak'alγoχo* : *-ltγoχo*.
14 *t'agal* : *t'aγal*.
23 *isa* : *iṣa*.
26 *büt'üm* : *-ün*.
28 *ꝛăn* : *ꝛȧn*.

---

[1] In *ewaχ-nan* 51, 13 ist Ausfall des *t* vor dem Konsonanten möglich.

[2] Vgl. *ainezsai* Sch. 59, 11, *ainezsa* Mark. 4, 27. Wenn *-zs-* wie *s* gesprochen wird, dann doch auch in der 1. P. *aizsa* } *aizusa* } *aizuzsa*.

[3] An sich könnte ja *tetiruχ* eine Nebenform von *tetiraχ* sein; doch ist es 50, 24 als Nom. Plur. bezeugt.

73, 3 *sanduγuχ* : *-γaχ* (= 79, 8).[1]
4 *serbezsudo* : *-eszudo.*
6 *ukalo* : *uk'alo.*
14 *γatşneχa* : *γatş'neχa* (17, 4. 18, 14).
16 *γatşp'i* : *γatş'p'i.*
27 *ukalo* : *uk'alo.*
29 *tähären* : *t'ä-* (72, 17).
74, 23 *bapnep'i* : *båp'n-.*
74, 27 nach *lamandi* fehlt *zal* (мнѣ).
75, 1 *k'ärrän* : *k'ärän.*
6 *wabak'sa* : *wåb-.*
76, 6 *bôgôp'a* : *bôγôp'a.*
78, 13 *tap'zup'e* : *tapz-.*
79, 3 *ait'* : *·ait'.*
79, 8 *serbezsudo* : *-eszudo.*
79, 12 *utin* : *udin* (20, 23. 36, 24. 63, 17).
gölo : *gölö.*
79, 13 *·üžžena* : *·üžena* (= 51, 5).[2]
79, 15 *tôgôl* : *tôγôl.*
79, 21 f. *bui-zu, bui-nu, bui-ne* : *bu-zu-i, bu-nu-i, bu-ne-i.*
80, 2 *uti* : *udi.*
80, 10 *žômôγ* : *-ôχ* (s. ob. S. 225).
80, 14 *laškonaχ* : *laşk-.*
81, 7 *otalbesun* : *·ot-.*
82, 1 *şelγär* : *şelgär*?[3]
83, 11 *p'atşšaluγnebsa* : *p'atşšaχl-* (84, 9).
84, 3 *p'attşaγen* : *p'atşšaγen.*[4]
84, 13 *bÿšuntin-pe* : *-ne.*
85, 3 *gara(χ)* : *γa-.*
85, 15 *t'ôγôl* : *tô-.*
85, 19 *t'ôγôl* : *tô-.*
86, 7 *bÿşun* : *bÿšun* (84, 13).
laško : *laşko.*
86, 13 *qaqunbap'i* : *-api* (= 88, 7; s. 55, 25).
87, 31 ff. *γatş(-)* (dreimal) : *γatş'(-).*
88, 5 *laško* (zweimal) : *laşko.*
90, 33 *χinàràχ* : *χinäràχ* (90, 31).
91, 7 *lamanedi* : *-annedi.*
92, 33 *eqantş'eri* : *-ntşeri.*
94, 5 *banep'i* : *-epi* (94, 7. 55, 25).
95, 3 *laško* : *laşko.*
100, 20 *ababak'o* : *abawabak'o* (dem soll *awako* gleich sein!).

---

[1] Vgl. oben zu 64, 15.

[2] Sollte das *žž* etwa den Laut *ẓ* (s. oben S. 420) andeuten?

[3] Ich entsinne mich nicht bei Dirr *-gär* getroffen zu haben; Schiefner aber führt § 136: *šelgàr* ‚auf gute Weise‘, *korgàr* ‚gleichfalls‘ an und spricht von vielen auf *gàr* ausgehenden Adverben.

[4] Die Form *p'attşaγ-* ist gewiß eine vorhandene; Schiefner gibt *p'adšag* } pers. *pādšāh* (die Ev. haben *p'astşaγ*). Aber wie soll man sich es denken daß jemand in einer kurzen Erzählung 14mal *p'atşš-* spreche und ein einziges Mal, ohne jeden syntaktischen Anlaß, *p'attş-*? Die Aussprache des einen weicht allerdings von der des andern nur quantitativ ab.

Außerdem sind nur wenige Versehen zu bemerken, so 2, 19 ծ statt ձ (wenn Dirr, was doch in jedem Sinne fern lag, die westarmenische Aussprache hätte wiedergeben wollen, so war im vorhergehenden ջ durch ճ zu ersetzen); 17, 11 ist мо- zu streichen; 22, 13 steht § 5, ı statt § 4 B, 1). Der Satz *zu t‘azsa Bàšàbàli kua* 72, 27 gehört nicht in die Beispielsammlung für das Part. Praes.; selbst wenn *bàṣàbàl* ‚in Fäulnis versetzend‘ bedeutete, so ist das Wort hier weiter nichts als Familienname (der Genetiv des Part. würde lauten: *bàṣàbàl-tai*). An der russischen Übersetzung sind allerdings einige Ausstellungen zu machen. Sie schmiegt sich nicht immer eng genug an den udischen Text an. Es sollte, auch wenn es sinngemäß ist, das Präteritum nicht für das Präsens stehen (*eχne* [онъ] сказалъ 72, 8. 74, 28. 76, 15. 85, 17; *ukal* сказалъ 73, 3. 75, 10. 79, 8. 83, 14; *mandakbak‘alo* кто усталъ 73, 25; *bÿγsaz* я увидѣлъ 75, 9); auch nicht umgekehrt *-n tʒurp‘e* 45, 1 mit ты стоишь übersetzt werden. Ein wirklicher Irrtum ist глазъ (das wäre = *p‘el*) statt голову = *bel* 67, 1 f., sowie das Gegenstück dazu головы (das wäre = *bul*) statt глаза = *p‘ul* 80, 10. Manche einzelne Wortformen haben eine nicht entsprechende russische neben sich, so *šetin* его 2, 14 statt имъ, *boštan* черезъ 37, 28 statt извнутрь; на спину steht 19, 11 bei *ozanel,* 37, 1 bei *batʒ’anel* (ersteres ist mehr ‚auf dem Nacken‘). *Bòγàbsun* bedeutet ‚finden‘ (so auch bei D. 19, 4. 45, 4. 91, 17); doch gibt Dirr 8, 3 dafür die Bedeutung ‚suchen‘ (искать) an — Beispiele wären erwünscht; sollte vielleicht eines durch einen Druckfehler in *bòqanan* 88, 27 = сорвите versteckt sein? *Laitʒ’esun* scheint sich ebensowohl durch поднимать 57, 1 wie durch подниматься 69, 27 wiedergeben zu lassen (vgl. 73, 21). Zu streichen sind очень 54, 22, намъ 74, 24; nicht übersetzt sind *monor ari* 45, 4 (‚nachdem sie gekommen waren‘) und *eneχ* 67, 14 (‚mehr‘, ‚weiter‘). Ihre Plätze zu vertauschen haben здѣсь 43, 7 (= *tia*) und тамъ 43, 13 (= *mia*). Der Zusammenhang ist im Russischen mißverstanden 73, 5: дома, Шагзанамъ statt дома Шахсанама; 54, 16 *t‘e zu bak‘aza* kann nicht bedeuten: я не могу, sondern nur, wie richtig 43, 14 f. steht: что я могу. Sinngemäß ist übersetzt 74, 2 *bez p‘io wi iχ efa*: вспомни, что я тебѣ

сказалъ, aber wörtlich ist es: ‚das von mir Gesagte behalte in deinem Gedächtnis' (wobei bemerkenswert daß in dem Genetiv *wi* sich die substantivische Natur von *iχ*, Aff. von **i* ‚Gehör' noch abspiegelt; vgl. *ibakʿsun* ‚Gehör sein' d. h. ‚hörbar sein', ‚gehört werden'). Auch *ukaχun-al tʿe-qun wabakʿsa* 75, 6 ist zu frei und auch zu weitläufig übersetzt: не смотря на то что имъ (всегда) говоришь, они не вѣрятъ тебѣ; wörtlich: ‚auch beim Reden (= trotz allem Reden) glauben sie nicht'. In der russischen Umschreibung des ersten Märchens liest man 86, 17: пастушокъ, который завладѣетъ; aber es handelt sich nicht um den Hirten, sondern um seinen Sohn, und dieser Sachverhalt ist auch im folgenden verdunkelt (отдалъ письмо пастушку — увидѣла пастушка).

Wenn ich meine Berichtigungen auch auf verhältnismäßig Unbedeutendes ausgedehnt habe und dadurch ihre Liste eine ziemlich lange geworden ist, so hat mir doch nichts ferner gelegen als der Gedanke an eine Herabsetzung oder Ablehnung der Dirrschen Leistung. Ich verfolge vielmehr einen positiven Zweck und zwar im besonderen wie im allgemeinen. Dirr beabsichtigt, wenn ich recht unterrichtet bin, eine französische Umarbeitung der udischen Grammatik. Dabei werden ihm meine Berichtigungen zustatten kommen, sei es auch daß er manche von ihnen selbst wieder zu berichtigen habe. Und ferner hoffe ich durch meine Kritik einen günstigen Einfluß auf die Gestalt derjenigen Veröffentlichungen Dirrs auszuüben welche andere sogut wie unbekannte kaukasische Sprachen zum Gegenstand haben werden. Wir sind dann ganz auf ihn angewiesen, wir können dann an dem was er uns darbietet, keine Kontrolle mit fremder Unterstützung ausüben. Möge doch durch den bewunderswerten Eifer immer neuen Stoff zu erfassen und zu sammeln die Sorgfalt der Darbietung nicht beeinträchtigt werden.

H. Schuchardt.

BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, *Altiranisches Wörterbuch.* Straßburg 1904. TRÜBNER. (XXXII, 2000 sp. Gr. 8) M. 50.

Ein monumentum aere perennius hat sich der verfasser mit diesem großartigen werk errichtet. Der um die sprachwissenschaft hochverdiente verlag von TRÜBNER und die DRUGULINsche offizin haben ihr bestes getan, um es vor die welt in der gediegensten ausstattung treten zu lassen. Das werk ist überhaupt dazu angetan, epoche in der wissenschaft zu machen. Es wird meine aufgabe sein, mit einigen worten den inhalt und die bedeutung desselben zu würdigen.

Die seinerzeit gewonnenen resultate auf dem gebiete der Avestawissenschaft hatte JUSTI gebucht in seinem 1864 erschienenen ‚Handbuch der Zendsprache'. Dies für seine zeit — trotz abfälliger urteile, besonders von HAUG — ausgezeichnete werk ist während 4 dezennien die hauptstelle gewesen, wo die sprachwissenschaft, wie die Avestaphilologie, in erster linie belehrung zu holen hatten, wenn es galt dem Avesta und seiner sprache näher zu treten. Aber während dieser zeit ist viel gearbeitet worden auf dem gebiete der avestischen wissenschaft. In zeitschriften und einzeluntersuchungen ist eine fülle von wissenschaftlichem material und resultaten niedergelegt, gewonnen durch mühsame arbeit der daran beteiligten forscher wie SPIEGEL, HÜBSCHMANN, DARMESTETER, GELDNER, GEIGER, JACKSON, CALAND und andrer, von denen nicht am wenigsten BARTHOLOMAE geleistet hat. Alles dies mußte gesichtet, gesammelt und der wissenschaft in handlicher form zugänglich gemacht werden. Eine neuausgabe (freilich unvollendet) von den avestischen texten, auf reichem handschriftlichen material gegründet und besorgt durch GELDNER, lag seit 1895 vor und mußte lexikalisch verwertet werden. Und kein zweiter war wie BARTHOLOMAE befähigt sich dieser riesenarbeit zu unterziehen, er, der nicht nur auf dem philologisch-exegetischen gebiet des Avesta das bestmögliche zu leisten befähigt war, sondern und vor allem die sprachwissenschaft, nicht nur die arische, sondern auch die allgemein indogermanische, vollauf beherrschte.

Zweckmäßig schien es auch, nicht nur das avestische, sondern auch das altpersische material lexikalisch zu bearbeiten, seit die herausgabe der altpersischen keilinschriften durch Weissbach und Bang ein wenigstens urkundlich sichereres material für diesen zweig der iranischen sprachen offenlegte, als es vorher der fall war. Auch in Justis Iranischem Namenbuch lag ein überaus reiches altiranisches material gebucht vor.

Alles, was hierdurch gewonnen worden, ist nun Bartholomae bemüht gewesen zu sammeln, kritisch zu sondern und der wissenschaft zugänglicher zu machen. Was er in erster reihe gibt, sind die wörter mit ihren bedeutungen und belegstellen, öfters mit übersetzung und mit kurz gehaltenen exegetischen und grammatischen noten. Das ungeheure material in einen mäßigen raum zusammenzudrängen war nur möglich durch ein konsequent und streng durchgeführtes kürzungssystem, zu dem auch zu rechnen ist, daß verschiedene zeichen verwendet werden für verschiedene stufen von sicherheit der überlieferung usw. Am kürzesten sind die etymologischen bemerkungen ausgefallen. In den meisten fällen konnte er sich mit dem hinweis auf das verwandte neupersische oder altindische wort begnügen. Nur da, wo er glaubte neues bringen zu können, ist der etymologie etwas mehr raum gegönnt (vorw. s. xxii). Als ein bedürfnis für die arische sprachwissenschaft muß noch jetzt eine ausführlichere bearbeitung des arischen materials in etymologischer hinsicht bezeichnet werden.

In bezug auf anordnungsprinzipien kann man vielleicht hie und da verschiedener ansicht sein. Mit seinem ausgangspunkte hat der herr verfasser das äußerste getan, und an vollständigkeit und praktischer brauchbarkeit läßt die arbeit schlechterdings kaum etwas zu wünschen übrig. Und es waren da besonders große schwierigkeiten zu bewältigen. Wenn die texte nur gesammelt gewesen wären! Nun aber mußte er eine große menge kleinerer texte und fragmente, die schwer zugänglich, zum teil nicht einmal gedruckt waren, zuerst kritisch bearbeiten und emendieren, um sie nutzbar zu machen (vgl. vorw. viii ff.). Überhaupt war viel des ordnens und zurecht-

machens nötig um das unbrauchbare auszuscheiden und alles übrige in zweckmäßigster weise verwendbar zu machen; dahin ist z. b. die nützliche, aber sicher mit nicht geringer mühe fertiggestellte konkordanz, die s. XI—XXI abgedruckt ist, zu rechnen. Auch die indices sind sehr nützlich; in einem falle sind sie unentbehrlich, nämlich wenn es gilt zu sehen, welche zusammensetzungen z. b. von einem worte, das als im komp.-ende vorkommend angegeben wird, vorhanden sind, oder wenn ein wort nur im komp.-ende vorkommt (z. b. *aočah-* in *anaočah-* usw.; ebensowohl wie z. b. *anti-* in *ånti- parånti-* s. 131). Überhaupt ist mir eigentlich nur eine unbequemlichkeit bei der praktischen benützung aufgefallen, nämlich, daß man genötigt ist, solche zusammensetzungen erst durch verwendung der indices ausfindig zu machen. Aber das beweist nur, wie vollkommen methodisch alles verarbeitet ist.

Ich habe schon gesagt, daß außerordentlich viel geleistet worden ist für herstellung und emendierung der texte, nicht bloß der früher nicht oder nur schwer zugänglichen texte, sondern auch der allgemein bekannten und ausgebeuteten; aber der wissenschaftliche gewinn ist ebenso groß auf der exegetischen seite, wo z. t. durchgehende umgestaltung stattgefunden hat; an unendlich vielen stellen begegnet man einer neuen — und zwar, soviel man sehen kann (eben durch die jetzt zustande gebrachte zugänglichkeit aller parallelstellen) im allgemeinen begründeten — auffassung und übersetzung. Daß trotzdem noch viele stellen zweifelhaft sind und es vielleicht für immer bleiben werden, liegt in der natur der sache, und wird vom verfasser unumwunden zugestanden und durch besondere zeichen auch direkt sichtbar gemacht.

Jedermann wird verstehen, daß es unmöglich ist in so kurzer zeit eine in allen einzelheiten eingehende beurteilung eines werkes wie des vorliegenden vorzunehmen. Der raum stände mir auch nicht für alle bemerkungen zu gebote, die ich eventuell als nützlich erachten könnte. Ich werde hier nur eine kleine auswahl mitteilen und zwar zumeist etymologischer art, die mir bei der benützung aufgefallen sind, die sich sonach nicht bei einer systematischen durchmusterung

ergeben haben. Und zwar folge ich der seitenzahl und breche ab, sobald ich bemerke, daß mir nicht mehr raum zu gebote steht. Druckfehler und zitationsfehler oder sonst kleinere versehen, von denen ich freilich einige verzeichnet habe, lasse ich unangemerkt.[1]

S. 19. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß *aētā* durch haplologie aus **aētatā* entstanden sei. Eher eine feminine abstraktbildung zu *aēta-* (vgl. zu solchen bildungen zuletzt OTTO *IF.* XV, 38 ff.). — S. 20. *aēδa-* ‚kopfhaut' ist wohl = οἶδος zu οἰδάω (eig. ‚anschwellung, rundung'). — S. 22. Auf die wichtigkeit der sekundär-ableitung zu -*n*-st. in *aēnō.manaŋhan-* und ihre bedeutung bei der erklärung des germ. schwachen adj. kann man hinweisen; ebenso hat man für *avi.miϑranya-* einen -*n*-st. **avi.miϑran-* vorauszusetzen, weiter *gavayan-* n. pr., *puϑran-*; vgl. auch *aspan-* ‚nutzbringend', *asrū.azan-* ‚tränen vergießend' (vgl. BARTHOLOMAE *IF.* X, 195; z. t. mir unannehmbar). — S. 25. *aēru-* bedeutet wohl eig. ‚beweglich', dann ‚schillernd, schimmernd', und ist wohl mit g. *airus* identisch. — S. 66. Könnte nicht *aϑā* ‚grund und boden, hof' mit s. *āçā* ‚raum' identisch sein? — S. 72. Das s. *ápīti-* ‚einholen' RV. I, 121, 10 ist doch — auch wenn diese bedeutung zu statuieren ist (dagegen nicht nur BERGAIGNE, *Rel. Ved.* II, 335. *Ét. s. le lexique du Rigv.* I, 91. GELDNER *Ved. st.* II, 173, sondern auch BÖHTL. in der kleineren aufl. I, 76 — sicher nichts anders als *ápīti-* ‚eingehen in etwas, verschwinden', also = *apy-aya-* und zu *apy-ēti* zu ziehen (vgl. *ápīta-* ‚eingegangen in, sich vereinigt habend mit' B. U.), setzt folglich kein **apāyati* voraus. — S. 115. *anaiδyā* ‚bann, interdikt' gehört wohl zu *ad-* in s. *āha* ‚sagte' usw. — S. 134. Einen s. adj.-stamm *antasthā-* gibt es nicht, wohl aber *antastha-* und *antaḥstha-*. — S. 190. Daß *auruna-* ‚wild' zu s. *araṇa-* gehören sollte, ist mir nicht glaublich. Ich ziehe es zu ἀλυ- in ἀλύω ‚irre, bin außer mir', ἀλύ-σσω ‚bin wütend', ἄλη ‚umherschweifen' und weiterhin zu **el(ə)-u-* in ἐλαύνω usw. — S. 195. Av. *arədra-* ‚getreu, verlässig' zu *rād-* s. *rādh-* in *rādaiti*, s. *rādhṇōti* usw. — S. 229

[1] Z. b. S. 21: *aēnah-* auch in komp.-ende z. b. *dərəštā.aēnah-*; S. 95, Z. 42 m. (st. n.); S. 147, Z. 50: 4 (st. 3.); S. 176, Z. 32: 6 (st. 7); S. 198: *airya-* auch komp.-ende; S. 209, Z. 44: 140 (st. 149); S. 350, Z. 39: 197 (st. 107); S. 373, Z. 32: 5 (st. 3) usw.

hat B. av. *azdya-* ‚wohlgenährt, fett' aus *$\d{m}$*ddi̯o-* (: s. *mēdya-* aus **mad-d-i̯o-*) erklärt; es würde sich dann als ein gewünschter beleg ergeben zu dem von mir (*IF.* II, 35) geforderten und eben in beziehung zu s. *mḗdyati* gestellten idg. gebilde **m̥d-d-*, das im S. **ēd-* sein sollte; *azdya-* könnte dann natürlich ebensogut zu dem von mir daselbst 31 ff. ebenso erklärten s. *ḗdhate* ‚gedeiht' sein, also idg. **m̥d-dh-i̯o-*. — S. 265 f. Av. *ažana-* wie *ažahva-* ‚namen von krankheiten' können für älteres **aǰ(h)ana-* **aǰ(h)ahva-* stehen und folglich zu gr. ἄχος ἄχνυμαι sowie s. *aghá-* av. *aγa-* ‚böse' gehören. — S. 299. Av. *axᵛarəta-* ‚unfaßbar, unnahbar' stelle ich zu s. *asūrta-* ‚unbetreten'. — S. 308. Av. *āi* identifiziere ich mit s. *āi-* in *āi-ṣamas*, av. *āy-* in *ā̆y-apta-* ‚erfolg'. Es ist sogen. dat. zu *a-*, wie z. b. s. *ā*, *ād* resp. instr. abl. dazu sind, oder av. *āiš* instr. pl. — S. 326. Av. *āϑra-* ‚atmen' in *apairi.āϑra-* identifiziere ich trotz der bed. mit ἦτρον (ἦτορ). — S. 349. Av. *ərəγant-* ‚entsetzlich, abscheulich' stelle ich zu air. *orgim* ‚töte, verwüste', aisl. *argr*, *ragr* (*eregh-* in ἐρέχϑω usw.). — S. 359. Av. *ą̊nman-* ‚stetigkeit, unaufhörlichkeit' wird aus **andh-man-* entstanden sein, zu s. *adhvan-* *adhvara-*. — S. 374. Av. *iṣarə* ‚alsbald' = *īša* wohl zu s. *īṣat*. — S. 378. Av. *ištya-* ‚ziegel, backstein' u. s. *íṣṭa-kā* usw. gehören zu den evidentesten beispielen des von mir (*Verh. d. XIII Or.-Kongr.* 8 f.) als indogerm. in anspruch genommenen lautgesetzes, nach dem in der verbindung dent. + sib. + dent. der erste dental schon indogerm. geschwunden ist. Der zugrundeliegende stamm ist ar. **išta-* aus uridg. **idh-s-to-* mit der bed. ‚herd, feuerstätte', dann ‚backstein, ziegel'. Zum selben stamm gehört ačech. *níestěja* ‚herd, feuerstätte, ofenmündung, ofen, backofen' aus **aidh-s-to-*; slov. *isteja*, *istje*, *steja* ‚ofenmündung' aus **idh-s-to-*; sowie l. *aestas*, *aestus* aus **aidh-s-tā-t-* **aidh-s-tu-*; mnl. *eeste* nnl. *eest* ‚droogoven, darre', ags. *āst*, engl. *oast* ‚kiln, dryinghouse' usw. Zugrunde liegt der *-s*-st. in s. *ēdhas-*, αἶθος usw. — S. 418 f. Av. *uštăna-* ‚leben, lebenskraft' ist für mich nichts anderes als idg. **ut-sthāna-*, frühzeitig — durch bewahrung des lautgesetzlich entstandenen resultates idg. **ušthāna-* — geschieden von dem durch erneuerung entstandenen **ut(s)thāna-* in s. *utthāna-*, und folglich mit genügender voraussetzung für andere bedeutungsentwicklung. Als

bed. vermute ich ,aufrechtstehen' — ,leben, lebenskraft'. — S. 531. Daß av. *xaoδa-* ,hut, kappe, helm' in *ayō.xaoδa-* zu l. *cūdo* ,helm' und einigen weiteren bei FICK [4]II, 89 genannten wörtern gehört, ist mir einleuchtend. — S. 537. Trotz der auseinandergehenden bedeutungen wird doch av. (g.) *xrapaitī* ,jemandem angelegen sein' (d. h. ,seine sorge sein') zu s. *kṛpatē* ,jammern, flehen' usw. gehören. — 541. Av. *xšaēta-* ,licht, strahlend, glänzend' (: s. *citra-*, av. *čiϑra-*) wird auf eine basis *qseit-* (*qeit-*) zurückgehen, die ich wiederfinde in abg. *čistŭ* ,rein, klar' und dessen sippe. — S. 562. Av. *xšvīd-* ,milch' wird mit s. *kṣī-ra-* zusammengehören. Idg. base *k'sṷī-* (*k'ṷī-*: *k'sī-*). Das nähere bei andrer gelegenheit. — S. 581. Av. *čarāitī-* ,mädchen' ist f. zu **čarāt-* m., das ich = κέλητ-, ahd. *helid*, ags. *hale(đ)*, aisl. *halr* (aschwed. *hœlaþe*), aisl. *hǫlđr*, *haulđr* ,held, freier grundbesitzer, mann' setze. — S. 582. Av. *čarəman-* n. ,fell, leder' — außer s. *ćarman-* — vgl. noch aisl. *hvarmr* ,augenlid', gall.-lat. *parma* sowie gr. *τέρμα, das ich im gr. τερμιόεις (attribut zu dem mykenischen von rindhäuten gemachten mykenischen schild) voraussetze. — S. 662 ff. Daß *daēnā* ,religion' mit *daēnā* ,inneres wesen etc.' identisch ist, glaube ich mit GELDNER; und zwar beide zu *dāy-*: *dī-* (idg. *dhāi̯-*: *dhī-*); *daēnā* eig. identisch mit lit. *dainà* ,volkslied', was hier nicht begründet werden kann. — S. 770. Av. *draoša-* ,bez. einer sündigen tat' dürfte mit θραύω, g. *driusan* ,fallen' zusammenhängen. — S. 911. Av. *puϑrā* ,schwanger' ist weder eine ableitung, noch durch haplologie entstanden, sondern kurznamenartige bildung aus einer bahuvrīhi-zusammensetzung (z. b. *apuϑra-*) wie z. b. *baŋha-* ,trunken', *karəna-* ,taub' u. dgl. — S. 1037. Av. *naēza-* ,name einer krankheit', vielleicht auch die beiden übrigen *naēza-*, zu lit. *nu-nižęs* ,krätzig geworden', *pa-niž̃tù* ,fange an zu jucken', lett. *naiſs*, *naiſa* ,krätze'. — S. 1186. Av. *minu-* f. ,halsschmuck' aus **mənu-* zu aisl. *mǫn* ,mähne' usw. — S. 1231. Av. *yaōza-(iti)* p. *yauda-(tiy)* vielleicht aus idg. **i̯eudh-so-* zu ar. **yaudzha-*), vgl. *aēza-xa-* (BTHL. *IF.* IV, 123 f. GiPh. I, 1, 21 f. (usw.); *yaošti-* ,rührigkeit' lautgesetzlich aus idg. **i̯eudh-s-ti*, dies zu **i̯eu-š-ti-* zu ar. **yaušti-* (vgl. oben *ištya-*); vgl. hierzu ὑσ-μῖν- ὑσμίνη (aus **i̯udh-s-*).

Ich habe schon den mir zugemessenen raum überschritten; ich muß daher meine zerstreuten — übrigens ganz zufälligen — bemerkungen abbrechen. — Jede seite des großartigen werkes bringt neue belehrung, jede seite auch anregung zu fragen und vermutungen; was ich leichter hand hingeworfen, soll nur als eine kleine probe derartiger vermutungen dienen. Das werk BARTHOLOMAES wird für lange zeiten maßgebend sein, nicht nur — was selbstverständlich — auf iranischem, sondern auch auf arischem und sogar allgemein indogermanischem gebiet.

Upsala, im Februar 1905.

K. F. JOHANSSON.

Kleine Mitteilungen.

Das sogenannte Śāṅkhāyanaprātiśākhya. — In dem ‚Catalogue of Vedic Books belonging to H. H. the Mahārāja of Alwar' (PETERSON, a second report 1884) wird S. 169 s. v. Śāṅkhāyanaśākhā No. 11 ein Prātiśākhya verzeichnet. BÜHLERS bei PETERSON S. 4 enthaltene Warnung vor Fälschungen der Śāṅkhāyanaredaktion des Ṛ̥V., die meist aus dem Dekkhan stammen, hat mich lange davon abgehalten, mir Einsicht in diesen Text zu verschaffen; schließlich überwog doch der Wunsch ihn kennen zu lernen und ich habe ihn flüchtig in Alwar, nachher genauer hier durchgesehen. Um Anderen Zeit, Mühe und Enttäuschung zu ersparen, möchte ich mitteilen, daß zwar auf der letzten Seite (72[b]) *śāṅkhāyanaśākhāyāṃ prātiśākhyaṃ samāptam* ‖ *saṃvat 1808 varṣe* etc. steht, daß aber das ganze Buch nur eine (vielfach korrigierte) Handschrift des uns bekannten, von M. MÜLLER herausgegebenen Śaunaka ist. In Paṭala ɪ fehlen die vv. 4—8; das ist wohl nur ein Versehen des Schreibers; v. 2. 3 sind am Rande nachgetragen.

Breslau, Mai 1905. A. HILLEBRANDT.

Κύπρος, *cuprum.* — Das kupfer soll seinen namen von Κύπρος, dise insel den ihrigen von der pflanze κύπειρον erhalten haben — beides gleich unwarscheinlich; es würde also, en fin de compte, das kupfer von der pflanze κύπειρον benannt worden sein, die doch auch anderswo wuchs. Kupfer wurde im altertum auch anderswo z. b. auf Elba gewonnen. Und dise bezeichnung des metalles findet sich gerade

im westen. Das hebr. bietet *n'ḥôšet*, welches auf *naḥaš* 'schlange' zurückgeht. Auch *naḥûš* komt vor. Einige behaupten nun, diser name rüre davon her, dasz auf der oberfläche des geschmolzenen kupfers sich blasen bilden, welche mit einem zischenden geräusche platzen. Disz ist wider eine wenig warscheinliche anname, dasz man eine geschmolzene masse, weil sie zischt, "schlange" benannt habe. Näher ligt es an die form zu denken, in welcher das metall auf den markt kam, die der rundlichen stangen (wie noch heut zu tage). Dise stangen konnten leicht "schlangen" benannt worden sein.

Es ligt nun nahe auch bei der anderen bezeichnung eine ähnliche bedeutung der form, nicht der provenienz, zu vermuten. Die zweite form, in welcher das kupfer auf den markt komt, ist die der leicht gewölbten schüszel oder platte, glatt auf der äuszeren, rauh (warzig gleichsam) auf der innern (untern) concaven seite (das sog. rosetten- im unterschiede vom stangen-kupfer). Die erstarrten oberen scheiben werden von der unteren, noch zähflüssigen masse wie deckel abgehoben. Es würde also *cuprum* abzuleiten sein von einem hebr. *k'pôr kapporet*, 'deckel' (aram. *k'pôrâ* ['becher';]) arab. *kafara yakfiru* texit. Im latein sagte man *panis aeris* (Plin.); *panis* wol im sinne von "scheibe", da dises wort auch den türspiegel (Plautus: *panem frangito* "schlag den türspiegel ein") bedeutete (engl. *pane*). *panis* (brod) ist eine [runde flachgewölbte] scheibe, und bezeichnet eigentlich nur die form nicht den stoff. Brode diser form sind erst neuerlich in Pompeji gefunden worden.

Hebr. *qallaḥat* 'keszel' könnte wol mit griech. χαλκός 'keszel' zusammenhängen.

Königl. Weinberge, 30. Jänner 1905. A. LUDWIG.

Verwandlung durch Umbinden eines Fadens. — Oben XVII, 216 ff. ist von den Zauberfäden die Rede gewesen. Ich habe zu meinem Bedauern übersehen, daß O. FRANKE (*Archiv für Religionswissenschaft* I, 200) auf die in der Päliliteratur vorkommenden *parittasutta* hingewiesen hat. Es sind das Fäden oder Schnüre, die zum Schutz

gegen Dämoneneinfluß angebunden werden. Sie werden erwähnt im Jātakabuche I, 396, 13. 399, 13 und im Mahāvaṃsa VII, 9, 14 (ANDERSEN, *Pāli Reader*, S. 111; WEBER, *Über das Rāmāyaṇa*, S. 13). FRANKE möchte auch die dem ‚zweimalgeborenen' Arier umgehängte heilige Schnur als ein *parittasutta* betrachten.[1] Ebenso könnte man auch die Schnur auffassen, die, mitsamt dem Tāli, bei den Hochzeiten in Südindien der Braut um den Hals gelegt wird (WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell*, S. 53. 61). Wird doch diese Schnur ausdrücklich als *mangalyatantu*, als eine glückbringende Schnur bezeichnet in dem Verse,[2] den der Bräutigam hersagen muß, wenn er sie der Braut um den Hals hängt:

mangalyatantunānena mama jīvanahetunā |
kaṇṭhe badhnāmi subhage tvaṃ jīva śaradaḥ śatam ||

Doch kommen Schnüre oder Fäden zum Schutze gegen Gefahren oder Krankheiten häufig genug vor. FRANKE selbst verweist noch auf den bei den Chin herrschenden Brauch, das Handgelenk der Neugeborenen mit einem Baumwollfaden zu umwickeln.[3] Mehr Beispiele in den Sammlungen von CAMPBELL und CROOKE an den bereits früher (oben XVII, 216) angeführten Stellen. Seltener sind die Fälle, wo die Verwandlung eines Menschen in irgend ein Tier durch das Umlegen oder Anbinden eines Zauberfadens bewirkt wird. Für diesen Bindezauber konnte ich früher nur zwei Stellen aus dem Kathāsaritsāgara (37, 110 ff. 71, 276) beibringen. Entgangen war mir eine Stelle im Uttamacaritrakathānaka (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1884, S. 284. 302 f.), entgangen waren mir somit auch die Bemerkungen von R. KÖHLER zu dieser Stelle

[1] Siehe auch W. CROOKE, *Popular Religion* II, 47.

[2] So in einem Gṛhyaprayoga des Baudhāyana; nach einer brieflichen Mitteilung des Herrn Dr. W. CALAND. Zum ersten Male ist der Śloka, fast gleichlautend, aber mit nicht ganz einwandfreier Übersetzung, gegeben worden im vierten Teile der Dänischen Missionsberichte, 46. Kontinuation, Halle 1740, S. 1275. Der erste Pāda lautet hier: *Mangälja-tándu nânena* mit der Übersetzung: Wozu ist das Heyraths-Band? Daher wollte WEBER verbessern: *māngalyabandhanena kim*? *ZDMG* VII, 242; *Indische Studien* V, 312, n.

[3] Siehe auch G. E. FRYER, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 44, I, p. 42.

(a. a. O., S. 309), die deshalb besonders wertvoll sind, weil sie einen Hinweis auf eine außerindische Parallele enthalten. Wie im Kathāsaritsāgara durch das Umlegen eines Zauberfadens (*mantrasūtra, kaṇṭhasūtra*) um den Hals der Brahmane Somasvāmin in einen Affen,[1] der Brahmane Bhavaśarman in einen Stier, der Minister Bhīmaparākrama in einen Pfau verwandelt wird, und wie alle drei ihre menschliche Gestalt wieder erlangen, sobald der Faden losgebunden wird: so bespricht im Uttamacaritrakathānaka die Hetäre Anangasenā den Prinzen Uttamacaritra mit einem Zauberspruch[2] und bindet einen Faden (*davaraka*) an sein Bein. Auf diese Weise verwandelt sie ihn in einen Papagei und steckt ihn in einen Käfig (um ihn am Entweichen zu verhindern). Tagtäglich macht sie ihn, von wahnwitziger Liebe zu ihm gequält, nach Belieben durch Lösen des Fadens zum Manne, durch Wiederanbinden des Fadens zum Papagei. Hierzu gibt KÖHLER a. a. O. folgende zwei Parallelen. In 'The Decisions of Princess . . . Thoo-dhamma Tsari, translated from the Burmese by T. B. SPARKS', Maulmain 1851 wird in der XVI. Erzählung (The Rich Man's son and his three Wives) ein junger Mann in einen Papagei verwandelt, nachdem die drei Töchter eines Schlangenzauberers einen Zauberfaden um seinen Hals geknüpft haben. Durch Abstreifen des Fadens wird er wieder Mensch. — In den Isländischen Legenden, Novellen und Märchen, herausgegeben von H. GERING, No. LXXXIX (Bd. I, 272 ff. II, 206 ff.) verwandelt eine junge Witwe einen Bauernsohn in einen Kranich, indem sie dem Schlafenden einen roten Zwirnfaden um den Hals bindet. Der Verwandelte wird dann wieder zum Menschen, als zufällig ein anderer wirklicher Kranich den Faden zerreißt. Der Schauplatz der Geschichte ist die Lombardei.

Ich füge diesen Parallelen eine neue hinzu, mit der KÖHLER noch nicht bekannt sein konnte. Sie ist von W. CROOKE, *Popular*

[1] Man beachte, daß der Zauberfaden, der den Somasvāmin in einen Affen verwandelt hat, zugleich schützende Kraft besitzt. Kathāsaritsāgara 37, 128.

[2] Nach einer andren Fassung der Geschichte (*Berliner Sitzungsberichte* 1884, 302, Anm. 4) wird der Faden mit einem Zauberspruch besprochen. Vgl. die besprochenen Fäden (*licia cantata*) Ovid. *Fast.* II, 575.

Religion II, 46 gegeben worden. In der kaschmirischen Erzählung 'The prince who changed into a ram' wird ein Prinz von der Tochter einer Zauberin mittels einer Schnur, die sie ihm um den Hals wirft, in einen Widder verwandelt. Bei Tage folgt ihr der Widder überallhin, in der Nacht, sobald die Schnur entfernt wird, nimmt er wieder die Gestalt des Prinzen an (KNOWLES, *Folk-Tales of Kashmīr*, London 1888, p. 71). Ich weiß nicht, ob man hier noch anführen darf, was BASTIAN in seinem Buche über die Loangoküste mitteilt: Es werden unter den Mussorongho Leute angetroffen, die durch ein am Oberarm getragenes Strickamulett die Fähigkeit erhalten, sich in Krokodile zu verwandeln (s. L. FROBENIUS, *Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar 1898, S. 335).

Halle a. d. Saale. TH. ZACHARIAE.

Das Nāgarī-Alphabet bei JEAN CHARDIN; *das bengalische Alphabet bei* G. J. KEHR. — Oben XV, 313 ff. habe ich gezeigt, daß das Nāgarī-Alphabet zum ersten Male von ATHANASIUS KIRCHER in seiner ‚China illustrata' (1667) nach den Angaben des Missionars HEINRICH ROTH veröffentlicht worden ist. Aber unter denen, die die Nāgarīschrift zuerst in Europa bekannt machten, verdient auch der berühmte Reisende JEAN CHARDIN genannt zu werden. Allerdings erschien die erste vollständige Ausgabe [1] seiner Reisebeschreibung, worin die Nāgarīschrift mitgeteilt wird, erst im Jahre 1711; doch gehören CHARDINS Reisen, von denen er die Nāgarīschrift — unter anderem auch die Kopie einer Inschrift in Keilzeichen [2] — nach Europa brachte, der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts an, d. h. ungefähr derselben Zeit, wo KIRCHER seine ‚China illustrata' erscheinen ließ. Im

[1] Der erste Teil der Reisebeschreibung erschien bereits in London 1686; die erste vollständige, aber etwas verstümmelte Ausgabe in Amsterdam 1711 (drei Bände in 4°; zugleich eine Ausgabe in zehn Bänden in 12°); eine unverstümmelte Ausgabe ebenda 1735 in vier Bänden. Eine neuere Ausgabe hat L. LANGLÈS besorgt (10 Bände mit Atlas, Paris 1811). Andere Ausgaben findet man verzeichnet z. B. bei VICTOR CHAUVIN, *Bibliographie des Ouvrages Arabes* III, 21.

[2] *Grundriß der iranischen Philologie* II, 57. 65.

Anschluß an meine früheren Ausführungen über H. ROTHS *Elementa linguae Hanscret* bei A. KIRCHER soll hier auch auf die Nāgarībuchstaben in CHARDINS *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient* hingewiesen werden. Soweit ich sehe, ist die Tatsache, daß CHARDIN die Nāgarībuchstaben gibt, wenig oder gar nicht beachtet und jetzt ganz vergessen worden. Die Orientalisten des achtzehnten Jahrhunderts, die sich für die orientalischen Schriftgattungen interessierten und auch mit den indischen Schriftzeichen mehr oder weniger vertraut waren, wie z. B. THEOPHILUS SIEGFRIED BAYER, scheinen CHARDINS Mitteilung nicht zu kennen. Ferner schreibt ADELUNG in seinem ,Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache' (1830) S. 47, man finde das Sanskritalphabet bei A. KIRCHER, bei DAVID MILL und anderen; den Namen CHARDINS erwähnt er nicht. Der Grund, weshalb man CHARDINS Mitteilung nicht beachtet hat, ist nicht weit zu suchen: CHARDIN gibt das Nāgarī-Alphabet für ein Alphabet der Gebern in Persien aus, für ein Alphabet, das von den Gebern gebraucht werde. Er sagt nämlich in seiner Reisebeschreibung:[1] J'ai inseré dans cet ouvrage, pour la satisfaction des Curieux, un Alphabet de ces anciens Perses, ou Guebres, en grandes et petites Lettres. C'est la Figure T (= Tafel LXX in allen mir zugänglichen Ausgaben). Tatsächlich gibt er aber auf dieser Tafel nicht nur die persischen Buchstaben, die übrigens wenig Raum einnehmen, sondern auch die Nāgarībuchstaben. Daß dies die Buchstaben der Inder, der Brahmanen, sind, hat CHARDIN meines Wissens nirgends ausgesprochen.[2] Hat er die Buchstaben während seines Aufenthaltes in Indien von einem Parsen erhalten? Wie dem auch sei: er gibt die Nāgarīschriftzeichen vollständig mit Ausnahme der Anfangsvokale. Er lehrt

[1] Band III, S. 119 in der Quartausgabe von 1711 = II, 168 in der Ausgabe von 1735; bei LANGLÈS Band VIII, S. 324.

[2] Über die Sprache der Brahmanen äußert CHARDIN in der Vorrede zur ersten Ausgabe des ersten Teiles seiner Reisen (1686): Je n'ai rien écrit des Indes, parce que je n'y ai demeuré que cinq ans, et que je ne savois que les langues vulgaires qui sont l'indien et le persan, sans avoir rien appris de la langue des Brahmanes, l'organe propre et nécessaire pour parvenir à la connoissance de la sagesse et de l'antiquité des Indiens.

jedoch, wie die Vokale in Verbindung mit vorausgehenden Konsonanten geschrieben werden, und zwar in folgender Weise:

क का कि की कु कू के कै को कौ क क [lies: **कं कः**] **ष**[1] **पा** [so!] **षि षी षु षू षे षै षो षौ षं षः ग गा गि गी गु गू गे गौ.**

Diese Zeichen werden in großer, deutlicher Schrift gegeben und füllen die Mitte der Tafel aus. Es fehlen die Zeichen für die *r*- und *l*-Vokale; dafür wird die Bezeichnung des Anusvāra und Visarga gelehrt (auf der Tafel mit kleinen Kreisen, nicht mit Punkten, ausgedrückt). HEINRICH ROTH erwähnt Anusvāra und Visarga noch nicht: s. oben xv, 318, Anm. 2. Eine Umschrift, und noch dazu eine mangelhafte, hat CHARDIN nur für vier Zeichen gegeben; **ग गा गि गी** werden mit *khå, ka, kÿ, keÿ* transkribiert.

Den Schluß der Tafel bilden, in ziemlich kleiner Schrift, die 33 Konsonanten des Nāgarī-Alphabetes in der uns geläufigen Reihenfolge: **क** *ka* usw. bis **ह** *ha,* während H. ROTH, wie ich oben xv, 319 f. dargetan habe, ein Grammatikeralphabet, vermutlich das Alphabet der Sārasvatagrammatik, überliefert. Die einzelnen Buchstaben erscheinen bei CHARDIN in leidlich korrekter Gestalt (statt **ध** gibt er **द्**). Dasselbe gilt von der Umschrift, die den meisten Konsonanten beigegeben ist. An der zweiten Stelle des Alphabetes steht **ष** *kha*; dagegen nimmt **ख** (ohne Umschrift) die drittletzte Stelle in der Konsonantenreihe ein.

Ich habe noch zu bemerken, daß CHARDINS Schrifttafel in der von LANGLÈS, Paris 1811, besorgten Ausgabe nicht genau genug wiedergegeben worden ist.[2] So fehlt bei LANGLÈS die Bezeichnung des Anusvāra und Visarga; es fehlt der letzte Buchstabe, **ह** *ha,* in der Konsonantenreihe; es fehlt auch die Umschrift, die jetzt freilich

---

[1] **ख** und **ष** sind verwechselt worden, wie so häufig in Handschriften. Siehe WHITNEY, *Sanskrit Grammar*, § 61.

[2] Hierzu halte man, was LANGLÈS in der Vorrede zu seiner Ausgabe (I, S. IX f.) sagt: Nous nous bornerons donc à garantir l'exactitude de cette édition et des planches qui l'accompagnent. Elles ont été *calquées* sur celles de 1711, et l'on n'y peut découvrir d'autre embellissement que celui qui résulte d'un burin savant et exercé; car nous n'avons pas eu moins de respect pour les gravures que pour le texte.

entbehrt werden kann, die aber vor zweihundert Jahren, als CHARDINS Reisewerk erschien, keineswegs überflüßig war. Und noch eins. LANGLÈS nennt die an der Spitze der Tafel stehenden persischen Buchstaben: Pehlevy; die darauf folgenden, mit Vokalen verbundenen Zeichen क का usw.: Devanagary; die Nāgarīkonsonanten aber nennt er Bengaly.[1] Wie jemand, der mit den indischen Schriftgattungen vertraut ist,[2] die Nāgarīkonsonanten bei CHARDIN als bengalische Schrift bezeichnen kann, ist mir unverständlich. Nicht CHARDIN ist es, der das bengalische Alphabet in Europa zuerst veröffentlicht hat, sondern ein deutscher Gelehrter, der Orientalist GEORG JAKOB KEHR.[3] Hierauf hat GRIERSON vor kurzem hingewiesen (*Linguistic Survey of India* vol. v, part I, p. 23). Da GRIERSON das Buch, worin KEHRS Mitteilung enthalten ist, nicht hat ausfindig machen können, so dürften einige genauere Angaben darüber wohl am Platze sein. KEHRS Schrift[4] führt den Titel: Monarchae Mogolo-Indici, vel Mogolis Magni Aurenk Szeb numisma Indo-Persicum . . . illustratum a M. Georgio Jacobo Kehr, Silusia-Franco Orientali. In appendice, Indo-Maurorum characteres Arithmetici, alphabetum Bengalicum, et syllabarii Mongalo-Kalmuckici pars exhibetur. Lipsiae 1725. In dieser ‚unnötig weitläufigen' Schrift liefert KEHR die Beschreibung und Erklärung einer Münze, die im Herzoglichen Münzkabinet zu Gotha aufbewahrt wird. Sie ist zuletzt besprochen worden von W. PERTSCH (‚Die Medaille des Awrangzêb', *Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges.* 22, 282 ff., wo weitere Literaturangaben zu finden sind). Am

---

[1] Man sehe Tafel LXX bei LANGLÈS in dem seiner Ausgabe beigegebenen Atlas; außerdem in der Ausgabe Band x, S. 406. 408.

[2] Diese Vertrautheit beweist LANGLÈS — zum Überfluß — mit der Tafel LXXXII in seinem Atlas, die er hat stechen lassen ‚pour la rectification des caractères de la planche LXXIX' (lies: LXX).

[3] Auch Th. S. BAYER kannte die bengalische Schrift. Im Jahre 1717 schreibt er an LA CROZE: Mittam una Bengalicas litteras, quas ab amico accepi. Mercator aliquis, qui nunc Traiecti ad Rhenum agit, eas ad sacerdotem quemdam ex India miserat. Cum Tanguticis eas conuenire uides. (*Thesaurus epistolicus Lacrozianus* I, 23).

[4] Dies ist die Schrift, von der KEHR vier Exemplare an den Bibliothekar LA CROZE in Berlin sandte, mit der Bitte, sich für ihn zu verwenden. *Thesaurus epistolicus Lacrozianus* I, 213.

Schluß seiner Schrift S. 50 f. verbreitet sich KEHR *coronidis loco* über die Sprachen des mongolisch-indischen Reiches. Die Sprache der Höfe, Kanzleien und Gerichte ist das Persische. ,Haec Persicae linguae dialectus Latinis, Germanicis, Graecis, Arabicis, Turcicis, nec non Mogolicis vocibus[1] est referta, quoniam praecipue Principes et Nobiles Indorum vel e sapientum Persiae familiis, vel a Principibus Tataro-Mongalicis oriundi sunt'. KEHR fährt fort: ,Incolarum vero Mohhammedicorum lingua vernacula fere sola est Bengalica, seu Jentivica,[2] quae olim adeo communis fuit, ut in multis confinibus regionibus propagata sit. Nunc autem, introducta Malaica, universali fere totius Indiae orientalis lingua, tantum inter limites Bengalicos remansit, ac pristinum usum amittere coepit, ut non nisi a Mohhammedicis Magni Mogolis civibus adhibeatur.' Die Behauptung, daß das Malaiische die lingua franca Ostindiens sei, ist auch sonst aufgestellt worden; so von DAVID WILKINS, den KEHR kopiert zu haben scheint,[3] und früher schon von O. DAPPER in seinem Werke: *Asia, oder ausführliche Beschreibung des Reichs des grossen Mogols* (1681) S. 51 und 58. DAPPERS Quelle ist mir nicht bekannt. Das Alphabetum Bengalicum seu Jentivicum Indiae Orientalis gibt nun KEHR auf einer besonderen Schrifttafel ,e schedula Walhaueri, qui apud Batavienses Indicos variis muneribus functus est'. Über KEHRS Gewährsmann vermag ich nur anzugeben, daß er, wie KEHR selbst, aus Schleusingen gebürtig war.[4] KEHRS bengalisches

[1] Vgl. dazu WILKINS in der Vorrede zu CHAMBERLAYNE, *Oratio Dominica* S. XII (die Zählung der Seiten nach dem Vorschlag von E. TEZA am gleich anzuführenden Orte).

[2] Zur Schreibung des Wortes vgl. YULE and BURNELL, *Glossary of Anglo-Indian words* (1886) u. d. W. *Gentoo.*

[3] Vgl. WILKINS a. a. O., S. XXV und XIX (Malaica universalis Indiae Orientalis lingua, latius quam Gallica in Europa sese diffundit). Siehe ferner EMILIO TEZA, *Dei primi studi sulle lingue Indostaniche*: Rendiconti della R. Acc. dei Lincei, classe di sc. morali, storiche e filologiche 1895, S. 14 ff. GRIERSON, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1895, 88 ff.; *Indian Antiquary* 32, 17.

[4] KEHR S. 26. 47. Über KEHRS Leben und Schriften vgl. Fortsetzung und Ergänzungen zu JÖCHERS *Gelehrten-Lexikon* III (1810), S. 163. In Briefwechsel stand KEHR auch mit J. E. GRÜNDLER, jenem dänischen Missionar, dem einer der ersten

Alphabet umfaßt nur die Konsonanten (nebst Umschrift). Das letzte Zeichen ist *kṣa* (umschrieben *khieo*). Die einzelnen Zeichen sind fast durchweg richtig.[1] Übrigens werden alle Zeichen in einer doppelten Form gegeben. Die zweiten Formen sind, wenn ich nicht irre, als bengalische Kursivschrift aufzufassen. KEHR bemerkt noch, daß die Bengalen von der Linken zur Rechten lesen, und gibt dann als Specimen lectionis Bengalicae die drei Worte Sergeant Wolffgang Meyer in bengalischer Schrift. (Meyer ist ohne Zweifel ein Deutscher, der, wie Walhauer, in holländischen Diensten stand.) Vor ‚Sergeant' steht das bengalische Zeichen für *śrī*. Die Vokalzeichen fehlen auf KEHRS Schrifttafel gänzlich, abgesehen von den Zeichen, die in dem Specimen lectionis vorkommen (*ā*, *ī* und *e*).

Auf S. 47—48 seiner Schrift bespricht KEHR die auf der Medaille des Aurangzēb vorkommenden Zahlzeichen und gibt bei dieser Gelegenheit die bengalischen Ziffern von 1—11 in durchaus korrekter Gestalt. Darunter stellt er die entsprechenden arabischen Ziffern (genau so wie z. B. in W. WRIGHTS *Arabic Grammar* die arabischen Ziffern unter die Nāgarīzeichen gestellt sind) und bemerkt dazu: Origo characterum arithmeticorum, quibus Arabes, Turcae Persaeque utuntur, et qui in hoc Nummo nostro sunt expressi, commodissime a Bengalensium seu Jentivorum signis arithmeticis deduci potest. Figuris enim Arabici et Bengalici numeri multum sibi invicem conveniunt. Wenn aber KEHR hinzufügt, daß dieselben bengalischen Ziffern, die er (nach Walhauer) gebe, bei TAVERNIER in nur wenig abweichender Gestalt zu finden seien, so begeht er einen übrigens verzeihlichen Irrtum. Die Ziffern,[2] die von TAVERNIER in seiner

genaueren Berichte über die indische Medizin verdankt wird: s. WEBER, *ZDMG* VII, 237. 247.

[1] The Bangálí character is given with very considerable accuracy. So lautet das Urteil GRIERSONS (*Journ. As. Soc. Bengal* 1893, I, p. 48), dem KEHRS Alphabet in der Wiedergabe bei FRITZ, *Orientalisch- und Occidentalischer Sprachmeister* (1748) S. 84 f. vorgelegen hat.

[2] Merkwürdig ist es, daß bei TAVERNIER die Null gänzlich fehlt. Darf man daran erinnern, daß es arabische Handschriften gibt, in denen bei der Pagination die Null nicht geschrieben wird, so daß also z. B. 1 auch für 10 steht? (AUGUST FISCHER,

Reisebeschreibung gegeben werden (*Les six Voyages*, Ausgabe von 1679, Teil II, Tafel zwischen S. 18 und 19) und die nach ihm in dem ganzen Reich des Großmoguls und an anderen Orten Indiens bei den Heiden im Gebrauch sind, auch wenn sie sich in der Sprache unterscheiden, — sind wohl vielmehr als Nāgarīziffern anzusprechen.

Die Kenntnis des bengalischen Alphabets verrät Kehr bereits in seiner Schrift: ‚Saraceni Hagareni et Mauri quinam sint? et, undenam dicti?‘ Lipsiae 1723. Hier gibt er auf S. 36 *Śrīrāma* in bengalischer Schrift (umschrieben *Sier`Ram* und übersetzt Deus mi, mein Gott!) und *Śrīśrīrāma* in bengalischer Kursivschrift (?) mit der Umschrift *Zierzier Ram* und der Übersetzung o Deus mi, o Deus mi!

Halle a. d. S. Th. Zachariae.

Ud. gerget$_s$ ‚*Kirche*‘. — Die Aufklärungen welche Kretschmer in Kuhns *Zeitschr.* XXXIX, 539 ff. über die eigentliche Bedeutung und die Verbreitung der europäischen Ausdrücke für ‚Kirche‘ gibt, erinnern mich daran daß auch die entsprechenden kaukasischen noch mancher Aufklärung bedürfen. Ich glaube wenigstens das ud. *gerget$_s$* deuten zu können; es wird von dem gr. κυριακή, neugr. κερεκή (so auch im Pontus) herkommen[1] und seine Endung dem arm. *ekeɫet$_s$i* } gr. ἐκκλησία entlehnt haben. Aber wie kamen die Uden zu jenem Worte, das bei den Griechen selbst in der betreffenden Bedeutung früh ausgestorben war? Sie dürften noch dazu erst im späteren Mittelalter zum Christentum bekehrt worden sein, und zwar von Georgien aus (Schiefner *Versuch* S. 4); bei den Georgiern selbst aber besteht das Wort nicht. Von den georgischen Wörtern für

ZDMG 57, 792, Anm. 2). Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß Taverniers Zahlzeichen in Widerholds Ausgabe der Reisen (Genf 1681) sehr schlecht wiedergegeben worden sind.

[1] Da heute ngr. κυριακή, pont. κερεκή nur ‚Tag des Herrn, Sonntag‘ bedeutet, so müßte diese Entlehnung in ältere Zeit fallen. Κυριακή im Sinne von ‚Haus des Herrn‘ für das übliche κυριακόν belegt Sophokles nur aus Georg. Cedrenus (11. Jhrh.), Du Cange aus Epist. Synod. Concil. Alexandrini. [P. Kretschmer.]

‚Kirche' scheint auch keines zu den Mingrelen, den Swanen, den Abchaſen übergegangen zu sein; bei diesen heißt ‚Kirche': *oχwame*, *laχ̌wam*, *uχuama*, eig. ‚Bethaus' von mingr. *χwama*, georg. *oχa, oχwa* ‚beten', ‚Gebet'. Von den Georgiern entnahmen die tagaurischen Ossen das Wort für ‚Kreuz': *dzwar* um die Kirche damit zu bezeichnen; das digorische *arγ(a)wan* schließt sich wohl an das Verb *arγaun* ‚lesen', ‚sich bekreuzigen', ‚getauft werden', dessen Ursprung noch dunkel ist (MILLER im *Iran. Grundr.* S. 65). Das Udische besitzt noch einen Ausdruck für ‚Kirche', wenigstens zufolge Matth. 16, 18, welcher in den Evangelien sonst für den jüdischen Tempel gilt, nämlich *namaz* } pers. *namāz* ‚Gebet'; nur diese Bedeutung gibt SCHIEFNER für das udische Wort an.

H. SCHUCHARDT.

Jakob Krall.

(Geb. 27. Juli 1857, gest. 26. April 1905.)

Von

D. H. Müller.

Während der internationale Orientalistenkongreß an der Nordküste Afrikas, in Algier, tagte, wurde in Wien ein Gelehrter zu Grabe getragen, der sich mit der Sprache und Geschichte des Pharaonenreiches beschäftigt und der Erforschung desselben sein Leben gewidmet hat. Die Nachricht vom Hinscheiden Dr. Jakob Kralls, des Professors der Ägyptologie und der alten Geschichte des Orients an der Wiener Universität, erreichte mich auf der Heimreise aus Algier und obgleich die Katastrophe seit Monaten erwartet worden war, erschütterte mich die Todeskunde des noch nicht fünfzig Jahre alten Mannes aufs tiefste. Es sind nahezu dreißig Jahre her, daß ich Krall kenne; er war einer meiner ersten Hörer gewesen und seit vielen Jahren ein lieber Kollege und Freund — und man gewöhnt sich schwer an den Gedanken, daß der Jüngere früher aus dem Leben scheidet.

Krall war ein Mann, der zurückgezogen lebte und selten in die Öffentlichkeit hinaustrat, selbst im engen Kollegenkreise war er zurückhaltend und verschlossen. Er hat sich ein Wissensgebiet ausgesucht, das keine Ausblicke in die Zukunft eröffnete, sondern nur Rückblicke in die Vergangenheit gestattete. Auch war seine Forschung weder durch nationale noch durch religiöse Aspirationen angespornt und getrübt. Er beschäftigte sich auch nicht mit Sprachen und Literaturen, die jedem Gymnasiasten eingetrichtert werden und daher ein gewisses Anrecht auf öffentliches Verständnis und Interesse haben.

Für die meisten Menschen ist die Ägyptologie noch immer ‚das verschleierte Bild von Sais' und der Hieroglyphenleser eine Art Zauberer, der uns fremd anmutet.

Weil dem so ist, halte ich es für eine Pflicht der Pietät, öffentlich zu sagen, was Krall war, wie er gelebt und was er erstrebt hat.

Jakob Krall war am 27. Juli 1857 in Volosca in Istrien geboren, hat das Staatsgymnasium in Triest absolviert, vom Herbst 1875 bis 1878 die Wiener Universität besucht, wo er im Frühjahr 1879 die philosophische Doktorwürde erwarb. Das folgende Jahr brachte er in Paris zu, wo er im Collège de France und im Louvre seine Studien und Arbeiten fortgesetzt hat. Im Jahre 1881 habilitierte er sich für alte Geschichte des Orients, wurde im Jahre 1890 zum außerordentlichen und 1900 zum ordentlichen Professor dieses Faches ernannt. Seit dem Jahre 1890 war er korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Nach dem Rücktritte L. Reinisch' wurde ihm auch die Professur für Ägyptologie übertragen. Die Familie Kralls stammt aus Fiume, wo das großelterliche Haus noch in dem alten Stadtteile steht und der Großvater Inhaber einer Schiffsrhederei war. Als richtiger Enkel dieses und mehrerer anderer seekundiger Ahnen trat er seine erste Meerfahrt als drei Wochen altes Knäblein an, so sein Vater, Nikolaus Krall, Beamter des Salinenamtes, von Volosca nach Triest versetzt wurde. Dort wuchs der Knabe als einzig überlebender von drei Söhnen in glücklichen Familienverhältnissen heran und dort begannen sich schon in jungen Jahren alle Neigungen zu regen, aus denen sich später der Historiker und Sprachforscher entwickelte. Eine historische Bibliothek wurde angeschafft und die Grundlage zu den späteren Kalenderstudien durch einen seiner Gymnasiallehrer, Hofmann, der ein tüchtiger Mathematiker und Astronom war, gelegt. Auch beschäftigten ihn schon früh schwierige Schriftprobleme, was den späteren Kenner der ägyptischen Hieroglyphen schon ahnen ließ!

Die ersten Schatten fielen auf das heitere Leben, als der Vater starb und der junge Student nach bestandener Maturitätsprüfung (1875) mit der damals schon hochbetagten Mutter nach Wien übersiedelte.

Nach einer kurzen Umschau in der Jurisprudenz wandte er sich im zweiten Semester ganz der alten Geschichte und Ägyptologie zu. Zwei Lehrer zogen ihn ganz besonders an: der Universalhistoriker Max Büdinger, dessen österreichische Geschichte er schon in jungen Jahren gelesen hatte, und der Ägyptologe und Linguist Leo Reinisch. Die beiden sind sein Schicksal geworden: von dem einen lernte er die Entzifferung der dunklen Hieroglyphen und das Eindringen in die alte Sprache und Schrift der Hierogrammaten, der andere führte ihn in die Quellenforschung und in die historische Kritik ein.

Den linguistischen Neigungen Reinisch', die ihn zur Aufnahme zahlreicher chamito-abessinischer Sprachen geführt haben, ging Krall aus dem Wege und begnügte sich, das Ägyptische selbst zu erforschen, das in wechselnder Schrift und Sprache einen Zeitraum von 5000 Jahren ausfüllt. Von den ältesten Hieroglypheninschriften durch die lange Reihe hieratischer Texte bis zum Demotischen, das um das 8. Jahrhundert v. Chr. beginnt und um das 5. Jahrhundert n. Chr. endigt und ins Koptische ausmündet — dies alles war die Domäne Kralls.

Die großen Entdeckungen und Entzifferungen auf diesem Gebiete, die mit dem Auffinden der dreisprachigen Inschrift von Rosetta (1799) und deren Lesung durch Champollion (gestorben 1832) beginnen und von den großen Ägyptologen Rosellini (Italien), de Rougé und Chabas (Frankreich), Birch (England), Lepsius und Brugsch (Deutschland) und Reinisch (Österreich) weiter geführt worden sind, waren schon lange vor der Zeit, da Krall in das Studium der Ägyptologie eingeführt wurde, abgeschlossen. Als Grenze nach unten darf man vielleicht die Entdeckung des Steines von Tanis durch Reinisch, Rösler und Lepsius (1865) ansehen.

Es galt nun, das Erworbene und Erkannte zu sichern, zu vertiefen und sachlich und sprachlich zu begründen, und dazu mußte der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, den die Entzifferung genommen hat. Von den deutlichen und schön gezeichneten Hieroglyphen kann man zu den hieratischen Texten, die auf Papyrus

geschrieben sind und die alten Hieroglyphen in kursiven Zeichen boten, und von da weiter zu dem krausen und wirren Demotisch und endlich zu dem mit griechischen Buchstaben geschriebenen Koptisch.

Die Exegese mußte den umgekehrten Weg einschlagen, vom Koptischen zum Demotischen, Hieratischen und Hieroglyphischen emporsteigen. Diesen Weg betrat auch unser Forscher. Wie rasch er sich in das fremdartige Gebiet eingearbeitet und zu selbständiger Forschung gelangt war, beweist der Umstand, daß er schon während seiner Universitätsstudien Arbeiten von wissenschaftlichem Werte in der ‚Ägyptischen Zeitschrift‘ (1878) veröffentlichen konnte.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten publizierte er meistens in den Schriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, in den Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes und in anderen Zeitschriften. Nur wenige, wie z. B. sein ‚Grundriß der altorientalischen Geschichte‘ (1899), sind selbständig erschienen.

In der ersten Zeit seiner produktiven Tätigkeit scheint die historisch-kritische Richtung Büdingers bei ihm die Oberhand gewonnen zu haben. Die Sichtung der Quellen ägyptischer Geschichte und Chronologie war die erste Aufgabe, die sich Krall seiner ganzen Begabung und Vorbereitung nach stellen mußte, und daraus flossen seine Untersuchungen über ‚Die Komposition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes‘ (1879), woran der Ägyptologe und Historiker gleichen Anteil hatten; galt es ja, die Hilfsmittel festzustellen, deren sich die ägyptischen Priester bedienten, als sie im 18. Jahrhundert vor Christo daran gingen, den Kanon der ältesten Könige zu verfassen. Die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes werden von ihm weiter verfolgt in ‚Manetho und Diodor‘ (1880), in seinen Arbeiten über Tacitus, wie in seinen ‚Studien über die demotischen Urkunden‘ (1884). Der ägyptische Priester Manetho schrieb seine *Aegyptiaca* in drei Büchern, angeblich unter Ptolemaios Philadelphos, demselben, der auch den Anstoß zur Übersetzung der Septuaginta gegeben haben soll. Nur wenige Fragmente von diesem Werke sind bei Josephus Flavius in

seinem Werke *Contra Apionem* erhalten, andere sind uns in den sogenannten *Tomoi* überliefert. In den oben angeführten Untersuchungen, welche Muster scharf- und umsichtiger Quellenkritik sind, werden die vermutlichen Quellen Manethos festgestellt, die Wanderung seiner *Aegyptiaca* verfolgt, Josephus auf seine Glaubwürdigkeit geprüft und das Verhältnis Manethos zu seinen Quellen und zu Herodot abgeschätzt. In ,Manetho und Diodor' zeigt KRALL genau das Verhältnis des letzteren zu Herodot; er hat ihn nur für die Darstellung der Geschichte Ägyptens berücksichtigt, für die Darstellung der Einrichtungen Ägyptens standen ihm andere Quellen zur Verfügung, nämlich die *Anagraphai* (Beschreibungen) der ägyptischen Priester, in denen das gesamte religiöse, geschichtliche, geographische, mathematische, medizinische und astronomische Wissen der alten Ägypter enthalten war. KRALL führt nun mit großer Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn den Nachweis, daß diese ,Beschreibungen' der Priester durch Manetho den Griechen zugänglich gemacht worden waren und daß uns also in Diodor ganze Partien des Manethonischen Werkes erhalten sind.

In der letzten Abhandlung (1884) hat er seine frühere zum Teil allzu scharfe Kritik etwas gemildert und die Resultate präziser gefaßt; er sagt daselbst: ,Die voranstehenden Ausführungen über die Manethonischen Fragmente haben sich aus einer mehrjährigen, eingehenden Beschäftigung mit denselben, vielfach nach langem Tasten und Suchen ergeben.' Es ist schade, daß diese zerstreuten Untersuchungen über Manetho nicht einheitlich zusammengefaßt worden sind! — Man darf sich wundern, daß der vorsichtige und abwägende Gelehrte in jungen Jahren an diese verwickelten und schwierigen Fragen sich herangewagt hat, über die BOEKH sich also äußerte:

,Die Natur ist frei von Irrtum und Lüge; die Erscheinungen, welche sie offenbart, sind immer wahr: Fehlt der Naturforscher, so liegt die Schuld an ihm, an seinen unrichtigen Beobachtungen oder an unrichtigen Urteilen und Schlüssen. Weit schlimmer steht es mit dem geschichtlichen Versuch; die Überlieferungen, die seine Grundlage sind, hat Zufall, Nachlässigkeit, Lüge und Betrug entstellt und

namentlich ist mir niemals ein verwirrterer Gegenstand der Beobachtung als dieser Manetho vorgekommen.‘ Und man muß seine Bewunderung darüber ausdrücken, daß Krall heil aus diesem Labyrinth herausgekommen ist, in dessen dunkle Gänge er so hell hineingeleuchtet hat.

Neben der Quellenkritik wendete er schon früh seine volle Aufmerksamkeit einem andern sehr schwierigen und wichtigen Problem, dem ägyptischen Kalender, zu, den Ranke ‚als die vornehmste Reliquie der ältesten Zeiten, welche Einfluß in der Welt erlangt hat‘, bezeichnete. In seinen *Studien zur Geschichte des alten Ägypten I.* (1881) nimmt er in der Kalenderfrage Stellung gegen die bewährtesten Forscher auf diesem Gebiete (Lepsius, Brugsch, Dümichen und Riel), deren Aufstellungen er sorgfältig prüft, kritisiert und vielfach berichtigt.

Das Jahr 1885 bildet einen markanten Einschnitt in seinem Leben und in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Bis dahin hatte er wohl die europäischen Sammlungen ägyptischer Denkmäler studiert — in das Wunderland selbst war er nicht gekommen. In diesem Jahre ist es ihm durch eine Unterstützung des Unterrichtsministeriums wie der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften möglich geworden, Ägypten zu besuchen. Mir liegt ein handschriftlicher Bericht Kralls an die kaiserliche Akademie vor, ‚Tell el-Amarna, Ostern 1885‘ datiert, aus dem ich einige Auszüge geben werde. Krall hat sich nicht bloß in Luxor durch nahezu zwei Monate aufgehalten, sondern auch die Endpunkte des alten Ägypten, Assuan und Philae, erreicht. Die Rückfahrt trat er auf einer arabischen Dahabieh an und konnte auf diese Weise die Mehrzahl der archäologisch interessanten Stätten Ober- und Mittelägyptens besichtigen. Auf dieser Reise, die er gemeinsam mit Professor Eisenlohr aus Heidelberg gemacht hat, fanden die Reisenden (wie aus brieflichen Mitteilungen hervorgeht) in einer Felsennische unzählige Bündel von jungen mumifizierten Krokodilen, welche die Ägypter hier aufbewahrt hatten und deren heilige Ruhe die fremden Eindringlinge gestört haben. Im Museum von Bulaq wurden mehrere neue demotische

Texte entziffert und altägyptische Papyrus kollationiert. In Theben hat KRALL sich zweierlei Aufgaben gesetzt: einmal die Texte der Privatgräber zu durchforschen, zweitens diejenigen Monumente, welche für die Geschichte Thebens in den letzten sieben Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung von Wichtigkeit waren, zu prüfen. Beide Aufgaben hat er erfolgreich gelöst. Ich will hier nur auf eine Stelle im dritten Hefte seiner *Studien* (S. 76) verweisen, wo er ‚die Gräber der Fürsten von Theben, Montomes‘ beschreibt, weil er dort ein kleines Abenteuer erlebt hat, das auch ernste Folgen hätte haben können. Die Stelle lautet: ‚Während meines Aufenthaltes in Theben hatte ich Gelegenheit, das Grab dieses Fürsten von Theben ausfindig zu machen und die Texte dieses und anderer benachbarter Gräber derselben Familie einem näheren Studium zu unterziehen. Zur Orientierung gebe ich eine kurze Beschreibung des Grabes. Es liegt in Assasif und bildet jetzt den Wohnsitz von Hunderten von Fledermäusen, welche jeglichen längeren Aufenthalt in dem Grabe zur Unmöglichkeit machen und es wohl verschuldet haben, daß das Grab, so viel ich sehe, die Aufmerksamkeit der Fachgenossen nicht auf sich gelenkt hat.‘

In eines dieser Gräber, es war ein Königsgrab, war KRALL durch einen Eingang, den er entdeckt hatte, mühsam eingedrungen. Einer seiner Eseljungen, ein schlanker, geschmeidiger Bursche, schlüpfte hinter ihm hinein. Ein Heer von Fledermäusen schwirrte auf und schlug mit den Flügeln an die Gesichter und Kleider der Eindringlinge, so daß der Versuch, Licht zu machen, unmöglich wurde. Immerhin fand man einen wohlerhaltenen Schädel, mit dem man nun den Rückzug antreten wollte, aber es zeigte sich, daß keine Möglichkeit war, durch den schmalen Zugang das Freie zu gewinnen. Eine bange halbe Stunde folgte in dem unheimlichen Gefängnis, bis der zweite Eseltreiber, der glücklicherweise draußen geblieben war, allmählich darauf aufmerksam wurde und die Befreiung bewerkstelligen half.

Die Quellenforschung und die Chronologie wurden jetzt beiseite geschoben und Studien historisch-geographischer Natur beschäf-

tigten nun längere Zeit unsere Forscher. Darunter möge hier die über ‚Tyros und Sidon' (1888) hervorgehoben werden, wobei schon die Fragestellung sehr interessant ist. Strabo nennt bekanntlich Tyros ‚die größte und älteste der phönizischen Städte', fügte aber hinzu, daß Sidon an Größe, Ruhm und Alter mit Tyros wetteifere. Während Tyros auf zahlreiche Mythen, welche sich an die Stadt knüpften, und zahlreiche nach Libyen, Iberia und über die Säulen des Herakles entsendete Kolonien hinweisen konnte, sprächen für Sidon die Erwähnungen bei Homer, welcher Tyros einfach übergeht.

Gegen die Aufstellung Movers, welcher Sidon für älter als Tyros hält, führt Krall den exakten Beweis, daß Tyros älter ist, und erklärt die historischen Widersprüche und die Nichterwähnung Tyros' bei Homer in geistreicher Weise, die meines Erachtens auch den Vorzug hat, wahr zu sein. Minder überzeugend scheinen mir seine Aufstellungen über ‚Das Land Punt' (1890), da der geographische Begriff ‚Punt' so dehnsam wie unser ‚Levante' gewesen sein kann.

Eine zweite Reise nach Ägypten hat Krall im Jahre 1898 unternommen; er fand das Land unter dem Einflusse der englischen Verwaltung ganz verändert und hatte nicht mehr die naive und ungetrübte Freude daran wie das erste Mal, als er Ägypten durchstreifte. Als wissenschaftliches Resultat dieser Reise sind die ‚Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier' (1898) anzusehen.

Hier ist vielleicht der Ort, über eine hochinteressante Entdeckung Kralls zu sprechen, die, genau genommen, nicht in das Gebiet der Ägyptologie gehört, ich meine ‚Die etruskischen Mumienbinden des Agramer Nationalmuseums' (1892), welche vor ihm von verschiedenen berühmten Gelehrten, unter anderen von Brugsch und Burton, gesehen, von ihm aber zuerst als etruskisch erkannt worden sind. Krall wurde auf diese Binden durch eine Stelle des Katalogs des Museums aufmerksam gemacht, die also lautete: ‚In einem Glaskasten stehend die ihrer Bandagen entkleidete Mumie einer jungen Frau. Sie wurde durch Michael Barić aus Ägypten gebracht. In einem andern Glaskasten werden die zu ihr gehörigen

Mumienbinden bewahrt, die vollkommen mit bisher unbekannten und unentzifferten Schriftzeichen bedeckt sind. Als ein einziges Beispiel einer bisher unbekannten ägyptischen (!) Schriftart gehören obige Binden unter die hervorragendsten Schätze unseres Nationalmuseums.'

Die Erkenntnis, daß es nicht eine ägyptische Schriftart, sondern etruskisch sei, war von größter Bedeutung, weil das Etruskische, obgleich in einer der lateinischen verwandten Schrift geschrieben, noch nicht entziffert und linguistisch bestimmt ist. Dieser umfangreiche Text erweckte die Hoffnung, daß nunmehr das Entzifferungswerk gelingen werde. Die Entzifferung ist zwar weder Krall noch den bekannten Etruskologen gelungen, die Entdeckung und die sorgfältige Edition des rätselhaften Textes bleibt jedoch ein dauerndes Verdienst Kralls. Die Vorarbeiten sind gemacht, alles ist hergerichtet — man wartet nur auf den glücklichen Entzifferer!

Neben den historischen und geographischen Untersuchungen beschäftigten Krall immer mehr auch philologische Arbeiten; die reiche Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer lieferten ihm den Stoff dazu. Von zahlreichen kleineren Arbeiten abgesehen, mögen hier nur ,Die koptischen Texte', die als zweiter Band des *Corpus Papyrorum Raineri archiducis Austriae* (1895) erschienen sind, angeführt werden. Ein weiterer Band liegt im Druck nahezu fertig vor.

Ein ganz besonderes Verdienst hat sich Krall um die Entzifferung und Veröffentlichung der schwierigen demotischen Texte erworben. Er selbst kennzeichnet den einzuschlagenden Weg folgendermaßen: ,Aufgabe der Forschung wird es sein, den Zusammenhang der in den demotischen Texten vorliegenden Sprache mit dem Koptischen im einzelnen zu erweisen. Dann wird man erst zu einer erfolgreichen wissenschaftlichen und methodischen Erforschung der in den hieratischen Urkunden der Ramessidenzeit niedergelegten Sprache fortschreiten und den Beginn einer historischen Grammatik des Ägyptischen machen können.'

Wird die Sprache des Demotischen aus dem Koptischen erschlossen, so entziffert man die Zeichen dieser Schrift, indem man sie auf die hieratischen und hieroglyphischen Typen zurückführt.

Als Wegweiser steht hier Heinrich Brugsch, ihm folgten Maspero und Revillout. Krall geht in ihren Fußstapfen, schlägt aber, wo es nottut, auch neue Wege ein. Er charakterisiert seine von der seiner Vorgänger abweichende Methode also:

‚Aber nicht immer gelingt es paläographisch, die Zeichen, welche uns in den demotischen Texten vorliegen, auf die hieroglyphischen oder hieratischen Gruppen zurückzuführen, welche sie tatsächlich vertreten. Die Versuche, die man in dieser Richtung gemacht, erweisen sich bei näherer Prüfung als irrig. Es gilt, solche Fälle des Demotischen aus dem Demotischen selbst zu erklären.'

Diese Methode hat sich in der Tat vielfach bewährt und Krall zu neuen Aufschlüssen und sicheren Resultaten geführt. Seinem oben angeführten Programm treu, hatte er die Absicht, ein etymologisches demotisch-koptisches Wörterbuch zu verfassen, wofür Vorarbeiten in seinem Nachlasse vorhanden sind. Dieses Wörterbuch hätte den Abschluß der Pyramide bilden sollen, die Krall sich in der Wissenschaft gründen wollte. Leider hat der Bauherr, wie mancher ägyptische König, die Vollendung des Baues nicht erlebt und die Pyramide ist ein Torso geblieben. Die Bausteine aber, die er zusammengetragen, werden in den großen Bau der Wissenschaft eingefügt werden; die wissenschaftliche Arbeit ist nicht isoliert wie die einzelnen Pyramiden. Es zeigt von Beschränktheit von Herrschern und Forschern, wenn sie sich Denkmäler setzen wollen — nur was für die Allgemeinheit geschieht, hat dauernden Wert und dauernden Bestand. Dr. Kralls historische Untersuchungen und philologische Arbeiten sichern ihm einen Ehrenplatz in der historischen und ägyptologischen Forschung und auf dem Gebiete des Demotischen ist Krall Meister gewesen.

Sein Nachlaß ist in guten Händen, in den Händen seiner Lebensgefährtin, einer Tochter Max Büdingers, die warmes Interesse an seinen Arbeiten genommen, ihm während der plötzlich hereingebrochenen und lange andauernden Krankheit eine treue Pflegerin gewesen und dem Schreiber dieses manche interessante Daten aus dem Leben ihres Mannes mitgeteilt hat.

Verzeichnis der Publikationen Kralls.[1]

Corpus papyrorum Raineri archiducis Austriae Vol. II.: Koptische Texte, 1. Band, Rechtsurkunden Wien 1895 4°. — Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung: Ägyptische Abteilung, bearbeitet und beschrieben p. 29—60, Wien 1894. — Die ägyptische Indiction: Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer I. 12—25. — Ein griechisch geschriebener koptischer Papyrus ib. I. 49. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek I.: ib. I. 62—73. — Über die Anfänge der koptischen Schrift: ib. I. 109—112. — Griechisch σζ und *sch* von K. WESSELY und J. K. ib. I. 123. — Die Differenz des Mond- und Sonnenjahrs ib. I. 125. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek II.: ib. II. 43—73. — Der Achmimer Fund ib. II. 264. — Koptische Beiträge zur ägyptischen Kirchengeschichte I. Zu den Memoiren des Dioskoros: ib. IV. 63—74. — Reste koptischer Schulbücherliteratur: ib. IV. 126. — Über einige Lehnwörter im Demotischen: ib. IV. 140. — Nachtrag zum Achmimer Fund ib. IV. 143. — Koptische Amulete ib. V. 115—122. — Koptische Briefe. Mit zwei Textbildern ib. V. 21—58. — Ein neuer historischer Roman in demotischer Schrift ib. V. 19—80. — Manetho und Diodor, eine Quellenuntersuchung: Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse 1880. 50 pp. — Die Komposition und die Schicksale des manethonischen Geschichtswerkes ibid. Bd. 95. — Studien zur Geschichte des alten Ägyptens I. ib. 1881. 80 pp. — Dasselbe II. Aus demotischen Urkunden ib. 1884. 108 pp. — Dasselbe III. Tyros und Sidon ib. 1888. 82 pp. — Dasselbe IV. Das Land Punt ib. 1890. 82 pp. — Die etruskischen Mumienbinden des Agramer Nationalmuseums: Denkschriften der Wiener Akademie philos.-histor. Klasse 1892, 70 pp. — Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier: ib. 1899. 26 pp. — Tacitus und der Orient in: Untersuchungen zur alten Geschichte, Wien, Konegen 1880. VI. und 64 pp. — Demotische und assyrische Kontrakte ib. 1881 (Habilitationsvorlesung). — Demotische Lesestücke, I. Teil, Wien 1897, 17 Tafeln. — Dasselbe II., Leipzig 1903, mit 4 photolithogr. Tafeln. — Grundriß der altorientalischen Geschichte, 1. Teil. Bis auf Kyros, Wien 1899. — Über den ägyptischen Namen Joseph's: Verhandlungen des 7. Orientalisten-Kongresses in Wien, ägyptisch-afrikanische Sektion, S. 97—111. — Zu Herodot II. 111: in Eranos Vindobonensis, S. 283 f. — Zum makedonischen Kalender in Ägypten in Festschrift zu O. HIRSCHFELD's 60. Geburtstag, S. 113—122. — Vom König Bokchoris nach einem demotischen Roman der Sammlung Erzherzog Rainers in:

[1] Ich verdanke dieses Verzeichnis der Güte des Herrn Prof. Dr. KARL WESSELY in Wien, der sich auch um die Feststellung des Nachlasses Dr. KRALL's wesentliche Verdienste erworben hat.

Festgaben für Büdinger, S. 1—11. — Die Stele von Neapel in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 1878, S. 6—9. — Die Vorläufer der Hyksos: ib. 1879, S. 34—36, 64—67. — Noch einmal die Heruscha: ib. 1880, S. 121—3. — Historisch-philologische Analekten: ib. 1883, S. 79—84, 1884, S. 42—3. — The transliteration of Egyptian in: Proceedings of the society of biblical archaeology 1903, S. 209—12. — Abwehr der Angriffe des Herrn Professor Eugène Revillout, Wien 1885. 7 pp. — Über den ägyptischen Gott Bes in: Benndorf und Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa i., Wien 1889, S. 72—95. — Das Jahr der Eroberung Ägyptens durch Kambyses in: Wiener Studien zur klassischen Philologie ii. 47—55. — Zum 2. Buch Herodot's ib. iv. 33—54. — Ein Doppeldatum aus der Zeit der Kleopatra und des Antonius ib. v. 313—318. — Die Liste der ägyptischen Halbgötter in den Excerpta Barbari ib. vii. 315—317. — Études chronologiques i. in: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes ii. 66—70. — Der Wiener demotische Papyrus 31 ib. v. 76—85. — Der Kalender des Papyrus Ebers ib. vi. 1—7. — Neue koptische und griechische Papyrus ib. S. 7—20. — Über einige demotische Gruppen ib. S. 23—25. — Lage und Produkte des Landes Punt in: Österr. Monatsschrift für den Orient xvi., S. 173—6. — Zwei koptische Verkaufsurkunden in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ii. 25—36. — Ein neuer nubischer König ib. xiv. 234—42. — Koptische Ostraka ib. xvi. 255—268: ib. xvii. 1 ff. — Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis ib. xvii. 1—36. — Ibidem: Anzeigen von E. A. Wallis Budge, The martyrdom and miracles of St. George of Cappadocia, London 1888; von W. Spiegelberg, Demotische Papyrus aus den königl. Museen zu Berlin, Leipzig 1902. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien. Anzeigen von V. Floigl, Cyrus und Herodot, Leipzig 1881. Th. v. Oppolzer, Syzygien-Tafeln für den Mond, Note über eine von Archilochos erwähnte Sonnenfinsternis 1882. Ginzel, Astronomische Untersuchung über Finsternisse. Wessely, Prolegomena ad papyrorum novam collectionem edendam, Wien 1883. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, Wien 1888. Hommel, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft iii. 1888. H. Winkler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892. A. v. Gutschmid, kleine Schriften iii. 1893. — Im Literarischen Zentralblatt, Anzeige von W. Spiegelberg, Ägyptische und griechische Eigennamen, Leipzig 1901. — In: Wochenschrift für klassische Philologie, Anzeige von W. v. Bissing, Geschichte Ägyptens, der Bericht Herodot's über die Pyramiden 1905. — Agramer Zeitung 1892: Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums. — Neue Freie Presse: April 1904 (Über D. H. Müller, Hammurabi). — In der Philologischen Rundschau i, 31, S. 996 f.: Anzeige von J. J. Hartmann, De hermocopidarum mysteriorumque profanatorum indiciis Diss. Lugduni Batav. 1880. — In: Deutsche Literaturzeitung, Anzeigen von R. Schram, Hilfstafeln für Chronologie 1884. Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens 1888. Heinrich Brugsch, Steinschrift und Bibelwort 1892.

Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie.

Eine These von

D. H. Müller.

Die These, die ich an die Spitze dieses Artikels gestellt habe, scheint mir neu und wichtig genug zu sein; sie muß aber bewiesen werden und dies will ich hier zu tun versuchen. Es handelt sich hierbei um Zeph. Kap. 3 V. 1 ff. und Ezech. Kap. 22 V. 24 ff.

Zeph. Kap. 3 lautet:

(1) הוי מוראה ונגאלה העיר היונה

(2) לא שמעה בקול לא לקחה מוסר
ביהוה לא בטחה אל אלהיה לא קרבה

(3) שריה בקרבה אריות שאגים
שפטיה זאבי ערב לא גרמו לבקר

(4) נביאיה פוחזים אנשי בגדות
כהניה חללו קדש חמסו תורה

. . . .

(7) אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר
ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה
אכן השכימו השחיתו כל עלילותם

(8) לכן חכו לי נאם יהוה ליום קומי לעד
כי משפטי לאסף גוים לקבצ(י) ממלכות
לשפך עליהם זעמי כל חרון אפי
כי באש קנאתי תאכל כל הארץ

(1) O beschmutzt und befleckt ist die gewalttätige Stadt!

(2) Nicht hört sie auf eine Stimme, nicht nimmt sie Zucht an,
Auf JHWH vertraut sie nicht, ihrem Gotte nahet sie nicht.

(3) Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen,
Ihre Richter Nachtwölfe, die bis zum Morgen abnagen [1]

(4) Ihre Propheten sind leichtfertig, Männer des Truges,
Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigen die Lehre.

. . . .

. . . .

(8[c]) Zu ergießen über sie meinen Grimm, meine ganze Zornglut;
Denn von meinem Feuereifer wird die ganze Erde verzehrt werden.

Man vergleiche damit Ezechiel Kap. 22, V. 24 ff.:

(24) את ארץ לא מטהרה לא גשמה ביום זעם
[א]שר נ[ש]יאיה[2] בתוכה כארי שואג טרף טרף
נפש אכלו
חסן ויקר יקחו
אלמנותיה הרבו בתוכה

(26) כהניה חמסו תורתי ויחללו קדשי
בין קדש לחול לא הבדילו
ובין הטמא לטהור לא הודיעו
ומשבתותי העלימו עיניהם
ואחל בתוכם

(27) ש[פט]יה[3] בקרבה כזאבים טרפי טרף
לשפך דם לאבד נפשות
למען בצע בצע

---

[1] sc. die Knochen.

[2] Ich lese mit Klostermann אשר für קשר; die Verderbnis muß aber alt sein, denn nur aus ihr erklärt sich der Sing. כארי שואג. Ferner muß mit LXX und mehreren neuen Kommentatoren נשיאיה für נביאיה des Textes gelesen werden, das ohnehin weiter unten V. 28 vorkommt.

[3] Im MT. steht שריה, aber dieses ist neben נשיאיה überflüssig. Außerdem ist zu bemerken, daß Ezechiel überhaupt das Wort שר vermeidet, welches noch bei Jere-

(28) ונביאיה טחו להם טפל
חזים שוא וקסמים להם כזב
אמרים כה אמר אדני יהוה
ויהוה לא דבר

. . . .

(30) ואבקש מהם איש גדר גדר ועמד בפרץ לפני
בעד הארץ לבלתי שחתה ולא מצאתי
(31) ואשפך עליהם זעמי
באש עברתי כליתים

(24) Du bist ein Land ungereinigt, nicht beregnet am Tage des Zornes,

(25) Dessen Fürsten gleich brüllend[en] Löwe[n] zerreissen.
Menschenleben fressen sie,
Schutz und Ehre nehmen sie weg,
Mehren in ihm die Witwen.

(26) Seine Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.
Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

(27) Seine Richter in seiner Mitte sind wie Wölfe, die zerreißen,
Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
Um Gewinn zu erraffen.

(28) Und seine Propheten haben ihre Tünche gestrichen,
Indem sie Nichtiges schauten und ihnen Trug orakelten,

---

mias ungemein häufig vorkommt. Es kommt bei ihm in prosaischen Wendungen noch zweimal vor u. zw. 11, 1 und 17, 2. Dagegen findet sich bei ihm נשיא 32 mal. Er vermied meines Erachtens das Wort שר mit Absicht, weil *šarru* in Babylon den Großkönig bezeichnete und er vielleicht durch die Anwendung dieses Wortes auf die Fürsten und höheren Beamten von Juda Anstoß zu erregen fürchtete. Freilich findet sich das Wort *šarru* in den assyrischen Inschriften häufig genug auch von kleinen, fremdländischen Königen und Fürsten; daß man aber oft ‚päpstlicher als der Papst‘ ist, wird nicht geleugnet werden können.

Sprechend: Also hat der Herr JHWH gesprochen,
Während JHWH gar nicht geredet hat.

. . . .

(31) Da ergoß ich über sie meinen Grimm
Mit dem Feuer meines Zorns vernichtete ich sie.

Aus der Betrachtung und Vergleichung beider Stücke geht zur Evidenz hervor, daß sie in einem sehr engen Zusammenhange mit einander stehen und, da Zephanja (um 630) älter ist als Ezechiel (Berufung 597), so könnte eigentlich kein Zweifel darüber obwalten, daß Ezechiel die Prophetie des älteren Zephanja zum Teil wörtlich, zum Teil aber mit leichten Abänderungen herübergenommen und sie kommentiert[1] oder besser gesagt glossiert hat — aber es finden sich Kritiker, welche Zephanja Kap. 3 ganz oder teilweise als späteren Zusatz betrachten, so daß man, wenn sie Recht hätten, gezwungen wäre anzunehmen, dieses Stück sei von einem späteren Anonymus dem Ezechiel entlehnt worden.

Es ist daher nötig, eine genaue vergleichende Prüfung beider Stücke vorzunehmen, um womöglich in diesen selbst das Ursprüngliche von dem Entlehnten zu unterscheiden. Die Vergleichung muß von Zephanja V. 3—4 ausgehen, welche den Kern des ganzen Stückes bilden.

In vier ebenmäßig gebauten Zeilen (zu je vier und fünf Worten) werden die Fürsten, Richter, Propheten und Priester geschildert. Diese vier Zeilen sind bei Ezechiel noch als *disiecta membra* zum Teil erkennbar, dazwischen finden sich allerlei Einschiebsel ganz anderer Art und erklärender Natur. Hält es jemand wirklich für möglich, daß ein späterer Schriftsteller diese vier Zeilen aus Ezechiels Rede herausgeschält, knapper und poetischer gefaßt und zu einer Einheit umgestaltet hat?

---

[1] Selbstverständlich ist das Wort *cum grano salis* zu nehmen. Ezechiel hatte natürlich nicht die Absicht zu kommentieren; für uns aber sind seine Zusätze eine Erklärung der knappen Stelle Zephanjas.

Dazu kommt die Reihenfolge: Zuerst stehen die Fürsten, die brüllenden Löwen; damit begnügt sich Ezechiel nicht.[1] Er führt das Bild weiter aus: Sie brüllen nicht nur, sondern sie zerreißen auch, sie fressen Menschenleben, nehmen den Familien den Schutz und die Ehre d. h. sie töten die Männer und vermehren so die Zahl der Witwen.

Auf die Fürsten (Löwen) folgen im Original die Wölfe, mit denen die bestechlichen Richter passend verglichen werden — aber bei Ezechiel folgen die Priester, die ihm wichtiger gewesen zu sein scheinen als die Richter:

‚Ihre Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.‘[2]

Worin besteht nun die Vergewaltigung der Lehre? Ezechiel spricht sich darüber deutlich aus: es handelt sich um rituelle Sachen, nur bleibt es natürlich eine offene Frage ob Ezechiel seinen Vorgänger richtig gedeutet oder seine eigene Anschauung hineingetragen hat:[3]

Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

Einen präziseren und sorgfältigeren Kommentar zu Zeph. V. 4[b] hätte keiner der späteren großen Kommentatoren, wie z. B. Raschi oder Ibn Ezra geben können.

An dritter Stelle statt an zweiter folgen bei Ezechiel die Richter (שפטיה), wofür allerdings im Texte ‚ihre Fürsten‘ (שריה), oder, wie man auch übersetzt ‚ihre Beamten‘ steht. Daß neben נשיאים nicht auch שרים

---

[1] Der Text hat allerdings נביאיה für נשיאיה, die Lesart ist aber gewiß falsch. Nimmt man dagegen an, daß der Anonymus aus Ezechiel geschöpft hat, so müßte man erwarten, daß er נשיאים herübergenommen und es nicht in שרים verändert hätte.

[2] Man vergleiche die viel einfachere Fassung bei Zephanja: ‚Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigten die Lehre.‘

[3] Vgl. seine Vorschriften für die Priester Kap. 44, 23—24:

ואת עמי יורו בין קדש לחל
ובין טמא לטהור יודיעום
ואת תורתי ואת חקתי .. ישמרו
ואת שבתותי יקדשו

vorkommen können, muß jeder einsehen. Ezechiel, der das Wort שר absichtlich durch נשיא ersetzt zu haben scheint, wird doch dasselbe Wort nicht gebrauchen um niedrigere Kategorien von Beamten damit zu bezeichnen.

Der Vergleich der bestechlichen Richter mit Wölfen oder Schakalen, die feige sind bei hellichtem Tage zu rauben und nur in der Dunkelheit ihr Unwesen treiben, ist sehr zutreffend, weil der Richter nicht gewalttätig auftritt, sondern durch ein falsches und ungerechtes Urteil wirkt, das man schwer kontrollieren kann. Dieser Vergleich paßt aber auf Fürsten oder Beamte nicht.

Sehr verdächtig ist mir daher auch bei Ezechiel טרפי טרף, wozu auch das folgende wenig paßt. Hat man einmal Tier oder Mensch zerrissen, so ist das Ziel erreicht. Dazu kommt, daß טרף fast immer vom Löwen gebraucht wird und ich nur eine Stelle außer der unserigen kenne, wo es vom Wolf gebraucht wird (Gen. 49, 27 בנימין זאב יטרף), die aber zweifelhaft zu sein scheint. Ich möchte daher vermuten, daß טרפי טרף aus einer Phrase wie ערבי ערב oder dergleichen verderbt wurde, jedenfalls muß sie Zephanjas זאבי ערב entsprechen. Daran schließt sich vortrefflich die Erklärung Ezechiels:

> Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
> Und um Gewinn (durch Bestechung) zu erraffen.

Die Propheten, die bei Zephanja an dritter Stelle stehen, kommen hier an vierter Stelle und die kurzen undeutlichen Wendungen Zephanjas werden von Ezechiel in seiner Manier und mit den ihm sonst eigentümlichen Wendungen verdeutlicht.[1]

Ich glaube, daß damit die von mir in der Überschrift aufgestellte These bewiesen ist. Es bleibt aber noch übrig, die Überschriften beider Prophezeiungen mit einander zu vergleichen, weil einerseits dadurch auch in der Überschrift die Abhängigkeit Ezechiels von Zephanja erwiesen, andererseits aber auch die Auffassung aller

---

[1] Die Wendung טחו טפל kommt bei Ezechiel siebenmal vor und es ist begreiflich, daß er sie auch hier anwendet. Umgekehrt hätte sie der Anonymus wahrscheinlich herübergenommen.

älteren Kommentare gegenüber den modernen in bezug auf das dunkle Wort מוראה bei Zephanja durch Ezechiel bestätigt wird.

Die Überschrift bei Zephanja:

הוי מוראה ונגאלה העיר היונה

wird von Ezechiel in seiner Weise paraphrasiert:

את ארץ לא מטהרה היא לא גשמה ביום זעם.

Demnach ergibt sich für מוראה bei Ezechiel לא מטהרה ,die nicht gereinigte', was mit der Erklärung der älteren Kommentare, die מוראה von ראי ,Kot' ableiten, übereinstimmt. Dem נגאלה entspricht לא גשמה ,nicht beregnet', also ,schmutzig', von Regen nicht abgespült.

Wie aber die Bedeutung von מוראה durch לא מטהרה festgestellt wird, so muß man auch die Lesung מטהרה gegen den Verbesserungsversuch ממטרה ,beregnet' schützen und man darf auch זעם nicht in זרם verändern, weil der Prophet in V. 31 (ואשפך עליהם זעמי) auf das Wort zurückgreift.

Endlich muß ich auch auf die Schlußverse beider Stücke hinweisen (Zeph. 8 c–d und Ez. 31), die zum Teil wörtlich, zum Teil dem Sinne nach übereinstimmen, wobei noch darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß die letzte Zeile in Zeph. V. 8 nahezu wörtlich sich schon Kap. 1, 18 findet und sich somit als echt Zephanjanisch erweist.[1]

Ich weiß sehr wohl, daß man in Zeph. Kap. 3 einige sprachliche und sachliche Indizien finden wollte, die in eine spätere Periode weisen. Mir scheinen aber diese Indizien durchaus nicht beweiskräftig: 1) Das Wort נאל ist keineswegs als ,Erweichung von נעל' anzusehen und stimmt auch in der Bedeutung damit nicht überein. 2) Für נצדו ist wahrscheinlich wie Jer. 9, 9 נצתו zu lesen; behält man aber נצדו, so beweist das Nichtvorkommen dieses Wortes im AT. und die Übereinstimmung mit aram. צדי gar nichts. 3) Die Wendung פקד על ist sehr alt und häufig; erst wenn man ihr eine Bedeutung unterschiebt, die sie an dieser Stelle nicht hat, wird sie verdächtig. Auch

[1] Vgl. übrigens auch Zeph. 1, 17—18 mit Ez. 7, 19.

die sachlichen Indizien beruhen zum Teil auf unrichtigen Voraussetzungen, so in der Deutung des צדיק, und sind zum Teil ganz unsicherer Art, weil wir weder sprachlich noch sachlich über jene Zeiten genug informiert sind, um solche Schlüsse aus kleinen Abweichungen ziehen zu dürfen.

Diesen kritischen Einwendungen von zweifelhaftem Wert gegenüber glaube ich die Momente, die sich aus der Vergleichung beider Stücke ergeben haben, mit Ruhe entgegenstellen zu dürfen und daran mit Cornill festzuhalten, daß mindestens die ersten acht Verse und vielleicht der ganze Abschnitt V. 1—13 von Zephanja herrühren.

Erinnerungen aus dem Orient.[1]

Von

August Haffner.

7. Sagen und Sprüche.

Der Libanon ist keineswegs, wie man es von einem Gebirgslande vermuten sollte, reich an Sagen und Sprüchen, und meine auf die Reichlichkeit derartigen Materiales in unseren heimischen Bergen begründete Hoffnung auf ergiebige Beute hat sich leider nicht erfüllt. Wäre der Boden wohl gleich günstig für diese Volksüberlieferungen wie bei uns, so hat doch der Umstand, daß keine autochthone Bevölkerung ihn bewohnt, sie nicht recht Wurzel fassen lassen. Das Wenige, was ich von ihnen erreichen konnte, gebe ich im folgenden zumeist nach den Angaben meines Gewährsmannes und Freundes Abu Suleiman aus el-Mᶜtên im Libanon; seine hervorragende literarische Schulung und Bildung erklären es, daß nicht immer die im plattesten Vulgär gewöhnlichen Wörter gewählt sind. Zu den beigebrachten Sprüchen vgl. Goldziher, ‚Jugend- und Straßenpoesie in Kairo', *ZDMG* xxxiii, 608—630. Almkvist, l. c. pag. 436. Tallquist, l. c. pag. 131, Nr. 7.

I.

In der Nähe von Biskinta بِسْكِنْتَا im Libanon befinden sich um einen verfallenen Weinberg Mauerreste, an welche sich folgende Sage knüpft:

كان رجُل معروفاً بأَبِي عَزْم وكانت الجِنّ تتردّدُ عليه فيطلب منها كلّما يريد فتَقْضِيه له على جناح السرعة ففي ذات يوم تَجَمَّعْنَ عليه (أَخْزاهنّ اللّه) وقُلْنَ له قد أَعْيَيْتَنَا يا أبا عَزْم فَٱطلب الآن مِنّا ثلاثًا نَقْضيها لك كما تُحبّ فإن نحن لم نقدِرْ على فعل واحدةٍ منها كنّا لك عَبِيدًا طولَ عمرِنا وإن نحن

[1] Vgl. Bd. xviii, p. 169 ff.

قَضَيْناها قَبَضْنا روحَك لا مَحالَةَ فطابَ قلبُ الشيخ وقال في نفسه سيكون 5
لي عبيد تخدمني فقال أرُومُ منكم أن تَأْخُذْنَ هذا الغِرْبالَ وتملأْنَهُ من ماء
البحر وتأتين به اليَّ مَلآنَ فقُلْنَ سَمْعًا وطاعةً وأخذْنَ الغِرْبال وطِرْنَ به إلى
البحر وهناك سَدَدْنَ ثقوبَه بأصابيعهنّ فمَلأْنَه وعُدْنَ به إلى الشيخ مَلآنَ
لا يَسَعُ نقطةً واحدةً فدخلْنَ عليه وقُلْنَ هذا الغربالُ يا أبا عَزْم قد مَلأْناه كما
قلتَ من ماء البحر فنظَر أبو عزم إليهنّ وإلى الغربال نظَر المُنْدَهِش ولم يقدر 10
أن يُكلِّمَهنّ بشيء إلّا أنّه استكثر بخُيُرِهنّ أمّا هنّ فقلن له آذكرْ حاجتك
الثانية يا أبا عزم فإنّه لا بُدَّ لنا من قضائها فقال وكان ذلك في معظم الشتاء
وكانت الأرض مُغَطّاةً بالثَّلْجِ قد اشتهيت أن يكونَ لي كَرْم يَطْعَمُ في مثل هذا
الفصلِ لا بل في هذا اليوم وأحْبَبْتُ أن يكون الكرم في المحلّ الفلانيّ
وعَيَّنَ لهنّ عريضا ليس في تلك الجهات أوْفَر منه ثم قال وأريد أن تكون 15
حيطانُه من أعلى إلى أسفل فقُلْنَ كما تُحبّ يا أبا عزم وغدًا تَزورُ هذا الكَرْمَ
وتأْكُلُ منه ويكون تَذْكِرَةً على مَمَرّ الدّهور وخَرَجْنَ من عنده ودَنَوْا إلى ذلك
المحلّ المعيَّن فصنعْنَ له فيه كرمًا من أتْقَن الكروم وجعلنَهُ حامِلًا من كلّ
أجناس العِنَب وأشْهَاها وفي غدِ اليوم التالي نهض أبو عزم من فراشه باكِرًا
وضربَ ببَصَرِهِ نحو العريض فوجده كرما على أتقن صُنْعٍ ففرح بادِئَ بَدْء بذلك 20
غايةَ الفرح وأسرعَ فأعلم الجيران الذين أشرفوا جميعهم على الأبواب والنوافذ
لينظروا مَرْأى عُيُونِهم ما اخبرهم عنه أبو عزم فكانوا كلهم حُيَارَى لا يَدْرون ما
ذا يقولون عن ذلك الكرم الجميل ولا إلى صُنْع أيّ يدٍ ينسبونه [ولهذا الكرم
آثار حتّى يومنا هذا وهو بخراج قرية بسكنتا قرب جبل صنّين ويعرف بكرم
أبي عزم أو بعريض أبي عزم] وأمّا أبو عزم الذي كان عالمًا حقَّ علمٍ بكلّ ما كان 25
قد حدَثَ من عجيب الفعال فلم يلبث أن تحوّل فَرَحُه إلى خوف ورَغْبَة لا
مزيد عليهما لأنّ الجنّ كنّ قد قضين له حاجتَيْن على أتَمّ المُرام ولم يبق له
سوى أن يذكُرَ حاجةً لا غير بعدها يلتزم لتسليم روحِه للأرواح الجنّيّة وهذا ما
كان يجعله مُتَقَلْقِلًا مُرْتَبِكًا لا يدري كيف يَتوجَّهُ ولا أين يجد قضيّة تُعْيي
الجنّ وتُعْجزهنّ فمكث على هذه الحالة في بيته ينتظر وفودَهنّ عليه فيُسلِّم 30
ذاتَه لهنّ وعند المساء أقبلْنَ بهَرْج ومَرْج يَدُلّانِ على حصولهنّ على غنيمة
ليس فوقها غنيمة وسمع أبو عزم ذلك فاخذته الرعدة والرعشة وانتصب
مُستعِدًّا لاستقبالهنّ فدخلْنَ وسلّمْنَ وقُلْنَ هيا يا أبا عزم قد قضينا لك
حاجتَيْن وليس بغير عَناء فهاتِ الثالثةَ نقضيها ونستريح من شرّك فراد

35 رعب الرجل وما أحارَ جوابًا فزجَرْنه وقُلْنَ ما لك تتشبَّط أجِبْ وإلّا ... فتلَعْثم
قليلا ثمّ قال أَلْتَمِسُ منكنّ أن تُمْهِلْنَني لذلك ثلاثة أيّام فقُلْنَ ذلك لك يا أبا
عزم أنت غالٍ وطلبتَ رخيصًا ثمّ إنّهنّ خرجْنَ من حيث دخلْنَ وكما دخلْنَ
على أنّ أبا عزم شرعَ يفكر في أمر به يُعْجِزُهنّ فلم يجد وبقي حَيْرَانَ لا يَهْتَدي
إلى عصرِ اليوم الثالثة وفي ذلك الوقت اسودّت الدنيا في عينيه وصار لونه
40 أشبهَ بلَوْن سُكّان القبور ووقع مُغْمِيًّا عليه وبينما هو كذلك اذ دخل عليه
شيخ هَرِمٌ قد حنّكَتْه التجارب وهذّبته الأيّام فخاف لأوّلِ وَهْلةٍ ولبث ينتظر
خليلَه إلى أن فاق من غَشْيَتِه فسأله عن حاله فاخبره بأمره من أوّله لآخره
وما أتمّ حديثه حتّى جعل صديقُه الشيخ يُقَهْقِه ضحكًا منه وأبو عزم يَتقلّى
على جُذْوَةٍ من نارٍ وما زالا كذلك إلى أن احْتدّ أبو عزم وقال بغضب الوقت
45 حَرِج وليس وقتَ مِزاح وقد أتت الساعة فهل عندك من حيلةٍ تُخَلِّصُني
من شَرك الجنّ وحبالهنّ وكان الشيخ يزيد في الضّحك ويقول ما لي ولك يا
أبا عزم أنا لا يَعْنيني من هذا الدين دخلتَ مع قومٍ شريرٍ فلاقيتَ حَتْفك أَخْزاك
اللّه وهؤلاء الأشرار ولم يزالا على هذا الحال حتّى دنت ساعة مجيئ الجنّ وحينئذ
قال الشيخ عِشْتَ يا أبا عزم ونجوتَ من شرّ هذه الوَرْطة فها أنا واجدٌ لك
50 حيلةً تُبْعد عنك هذه الشياطين فطرب أبو عزم لهذا الكلام غاية الطرب ووثب
على عنق صاحبه وقال هاتِ يا أعزّ الأصدقاء إنّ اللّه أرسلك لخلاصي فقال إي
نَعَمْ هو كذلك فآعمِد يا أبا عزم إلى خِرْقة بَلَاس سَحْق وسلّمها لهذه الخنازير
وقل لهنّ هذه قطعة البَلَاس خُذْنَها وآغسِلْنها في البحر إلى أن تَبْيَضّ وإيّاكنّ
أن تُضِعْنَ شعرةً واحدةً تَسْقُطُ منها بل يقتضي رَدّها عليّ سالمةً بيضاء وأنا
55 ضامِن لك أنّهنّ يأخذْنها ولا يرجِعْنَ إليك فأعجب ذلك أبا عزم فقال طربًا
أَصَبْتَ يا كريم الأصل فواللّه إنّ حياتي ستكون على يدِك ثمّ حَضَرت الساعةُ
فخرج الشيخ من عند صديقه وما كاد يجاوز العَتَبة حتّى هجمت الجنّ على
جاري العادةِ فبادَرَهنّ أبو عزم وقال لهنّ حاجتي إليكنّ ليس على وجه الأرض
أسهل منها آعمدْنَ إلى هذه قطعة البلاس وأراهنّ خرقةً باليةً فخذنها وآغسلنها
60 في البحر إلى أن تصير بيضاء وإيّاكنّ أن تُضِعْنَ منها شعرةً واحدةً بل يقتضي
ردّها عليّ سالمةً بيضاء فأخذنها وذهبن ولم يرجعن اليه طولَ حياته

2. Die Klammer ( ) heißt هِلال und so sagt man von etwas: es steht zwischen Klammern, in Klammern: بَيْن هِلاَلَيْن.

3. أَعْيَيْتَنَا ‚du hast uns ermüdet‘, vulgär: طَفَّرتنا.

6. غِربال ist ein grobes Sieb; ein feineres Sieb für Mehl etc. ist مِنْخَل, während صَرَد ein ganz grobes Sieb bezeichnet.

11. استكثر بخيره zu Jdem. sagen كثّر [اللّه] خيرك ,möge [Gott] dein Gut vermehren' gleich ,ich danke dir!'

12. في مُعْظَم الشتاء vulgär *bi nuṣṣ eš-šitti* ,mitten im Winter'.

15. عَرِيض steiler, steiniger Bergabhang mit wenig Humus; es war daher die verlangte ,Mauer von oben nach unten' (Z. 16) ungleich schwerer zu errichten, als eine eventuell gewählte Quermauer.

17. توًّا direkt.

22. حَيْرانُ, pl. حُيَارَى, vulgär مُتْحَيِّر gleich مُتَحَيِّر.

24. خراج der Bezirk eines Dorfes, d. h. alles Land, welches zu einem Dorfe gehört.

31. هَرْج vulgär: lautes Gelächter, laute Scherzreden. مَرْج id.

34. من شرّك sehr gebräuchlich für ,vor dir', ,von dir'.

35. فتَلَعْثَمَ ,da zauderte er ein wenig aus Verlegenheit' (beiläufig in dem Sinne: er kratzte sich hinter den Ohren, was vulgär lauten würde: صار يحكّ ورا زينته *ṣār jeḥikk warā ḏeinto* oder صار يحكّ بنُقْرته *ṣar jeḥíkk binúḳrto*).

37. أنت غالٍ الخ ist vulgär in dem Sinne: ,du bist uns soviel wert, daß dein Verlangen für uns nur eine Kleinigkeit bedeutet.'

46. ما لي ولك auch ما لي والأَمْرَ هَذا in der Bedeutung: ,darum kümmere ich mich nicht', ,das ist nicht meine Sache'.

47. لا يَعْنِينِي من هذا الدين ist vulgär gleich مَا يعنيني شيءٌ من هذا الأَمْر im Sinne von: ,ich mische mich nicht in diese Sache.'

49. عِشْتَ ,du lebst' gleich ,mögest du leben!' ,lebe!' hier in dem Sinne: ,du bist gerettet!'

51. إِي نَعَمْ Verstärkung des einfachen نَعَم ,ja!'

54. Statt der vierten Form أضاع ist vulgär die zweite ضَيَّع gebräuchlicher, ebenso wie وَقَّع statt أَوْقَعَ.

55. أنا ضامِنٌ لك vulgär: أنا بتكَفَّل لك *'ana bitkaffál-lak.*

Der Erzählung schließt sich, ähnlich den Fabeln, noch ,die Moral', ,die Pointe', ,die Lehre' an:

مغزاه وهو متعارفٌ عند العامّة إنّ الأشياء تثبُت على ما خلقها عليه خالقها من سواد أو بياض وليس لمَخلوق أن يُغيّرها طبعًا دون حيلة

Einst lebte ein Mann, namens 'Abu 'Azm (,Vater der Kraft'), mit dem die Geister verkehrten, so daß, was immer er von ihnen verlangte, sie ihm mit Windesschnelligkeit besorgten. Eines Tages aber kamen sie alle (Gott lasse sie zu schanden werden!) zu ihm und sprachen: ,Du hast uns deiner überdrüssig gemacht, 'Abu 'Azm, und nur mehr drei Dinge darfst du noch von uns verlangen, die wir dir nach Wunsch besorgen werden; sollte eins über unsere Kräfte gehen, so wollen wir auf immer deine Sklaven sein, erfüllen wir aber deine Wünsche, so wird deine Seele unbedingt uns gehören.' Der Mann war's zufrieden, da er sich dachte, ,da werde ich bequem zu Sklaven kommen, die mich bedienen sollen', zu ihnen aber sagte er: ,Gut, so verlange ich von euch, daß ihr dieses Sieb, welches ich euch hier gebe, mit Meerwasser anfüllt und es mir ganz voll zurückbringt!' Sie entgegneten: ,Gewiß, augenblicklich soll es geschehen!' Dann nahmen sie das Sieb, flogen mit ihm zum Meere hinab, hielten die Löcher des Siebes mit ihren Fingern zu, füllten es mit Meerwasser und brachten es so voll dem Manne zurück, daß es keinen einzigen Tropfen mehr hätte fassen können. Beim Eintritte sagten sie zu ihm: ,Hier ist das Sieb, 'Abu 'Azm, nach deinem Wunsche haben wir es mit Meerwasser gefüllt.' 'Abu 'Azm aber sah sie an und er sah das Sieb an, er wollte seinen Augen nicht trauen und sprachlos stand er da, bis er endlich ein ,Vergelt's Gott!' herausstammelte. Da sprachen sie aber auch schon: ,So nenne deinen zweiten Wunsch, 'Abu 'Azm, den wir ebenso pünktlich erfüllen werden!' Und er [faßte sich und] sagte — es war aber gerade im tiefsten Winter und die Erde lag unter einer hohen Schneedecke —: ,Ich will einen Weinberg haben, der auch in der jetzigen Jahreszeit, wollte sagen, jetzt sofort trägt, und dann will ich, daß der Weinberg an jenem Orte dort stehe — und er zeigte auf einen kahlen steilen Berghang, wie er unwirtlicher in dieser Gegend sich nicht denken ließ — und eine Mauer von oben nach unten soll ihn begrenzen.' Und sie sagten: ,Ganz nach deinem Wunsche, 'Abu 'Azm, morgen schon sollst du in diesen Weinberg treten und von seinem Erträgnis kosten können, und er soll für ewige Zeiten eine Erinnerung werden.'

Dann begaben sie sich von ihm direkt nach dem bezeichneten Platze und schufen ihm dort den herrlichsten Weinberg, den sie die süßesten und wohlschmeckendsten Traubensorten tragen ließen. Am folgenden Morgen erhob sich 'Abu 'Azm schon früh von seinem Lager und warf seinen Blick nach jenem kahlen Berghang, und als er dort einen Weinberg der prächtigsten Anlage entdeckte, da erfaßte ihn zuerst eine gewaltige Freude, so daß er schnell seinen Nachbarn es mitteilen mußte, welche alle schleunigst an Tür und Fenster sichtbar wurden, um mit eigenen Augen die Wirklichkeit dessen zu sehen, von welchem 'Abu 'Azm ihnen gesprochen hatte. Und alle standen erstarrt und wußten nicht, was sie sagen sollten zu diesem wunderbaren Weingarten und nicht, wessen Hand sie seine Anlage zuschreiben sollten. [Spuren dieses Weinberges gibt es noch bis auf den heutigen Tag im Bezirke des Dorfes Biskínta, nahe dem Berge Ṣannîn, die unter dem Namen Weinberg oder Berghang des 'Abu 'Azm bekannt sind.] Bei dem Einzigen aber, der von allem, was sich auf die wunderbare Tatsache bezog, allein die allergenaueste Kenntnis hatte, bei unserem 'Abu 'Azm, verwandelte sich gar bald die Freude in grenzenlose Furcht und Angst: zwei Wünsche hatten die Geister ihm schon erfüllt, genau so, wie er es verlangt hatte; nur mehr ein einziger blieb übrig, dann mußte er seine Seele den dämonischen Geistern ausliefern! Das machte ihn verzagt und verwirrt, denn er sah keinen Ausweg und fand auch kein Mittel, mit dem er den Geistern sich hätte gewachsen zeigen können, nichts, was über ihre Kräfte hinausgegangen wäre. In trüben Gedanken saß er so in seinem Hause und erwartete nur mehr ihr Kommen, um sich ihnen zu überantworten. Als es aber gegen Abend ging, da kamen die Geister in ausgelassener Heiterkeit heran, die darauf hinwies, welche Sicherheit sie wegen ihres Opfers, der für sie besten Beute, erfüllte. 'Abu 'Azm vernahm dies und Zittern und Beben überkam ihn; aber er bezwang sich, eine feste Haltung anzunehmen, bereit, sie zu empfangen. Sie traten herein, grüßten und sagten: ‚'Abu 'Azm, zwei Wünsche haben wir dir schon erfüllt und fürwahr, nicht ohne Mühen; sprich jetzt deinen dritten Wunsch aus, damit

wir auch diesen erfüllen und dann endlich Ruhe vor dir haben.' Da erwachte wiederum seine Furcht in erhöhtem Grade und er war unfähig, ein Wort herauszubringen, sodaß sie ihn zu schelten begannen und auf ihn einredeten: ,Weshalb zögerst du noch? so gib doch endlich einmal eine Antwort, sonst . . .!' Und nach kurzer Verlegenheit sagte jener: ,Drei Tage müßt ihr mir noch Zeit zu dieser Antwort lassen!' Und sie entgegneten: ,Wenn es weiter nichts ist, 'Abu 'Azm, die drei Tage gewähren wir dir gern,' und auf demselben Wege, den sie gekommen, entschwanden sie unter ungeminderter Ausgelassenheit. Aber 'Abu 'Azm begann sein Gehirn zu zermartern, ob er denn gar kein Mittel finden könne, welches an die Kräfte seiner Plaggeister unmögliche Anforderungen gestellt hätte, aber auch diesmal wollte ihm durchaus kein geeignetes in den Sinn kommen, sodaß er schließlich ganz wirr im Kopfe wurde. In dieser Verfassung kam er, ohne einen Ausweg entdeckt zu haben, bis zur Abenddämmerung des dritten Tages, und da wurde es ihm schließlich ganz schwarz vor den Augen, Leichenblässe überzog sein Antlitz und ohnmächtig sank er nieder. Während er so dalag, kam ein altersgebeugter Greis ihn zu besuchen, den das Schicksal klug und an Erfahrungen reich gemacht hatte. Bei dem Anblick, der sich ihm bot, war er zuerst wohl erschrocken zurückgeprallt, dann aber blieb er doch, um abzuwarten, bis sich sein Freund von der Ohnmacht erholt hätte. Und dann befrug er ihn um die Ursache seines Befindens und jener erzählte ihm alles bis aufs kleinste. Kaum hatte er aber seine Erzählung beendet, so begann sein älterer Freund laut aufzulachen, sodaß 'Abu 'Azm in Hitze geriet, als ob man ihn auf glühende Kohlen gesetzt hätte, und als jener weiter lachte, endlich aufbrauste und heftig herauspolterte: ,Die Zeit ist wahrhaftig ernst genug und wenig geeignet für schlechte Scherze, denn die letzte Stunde ist für mich schon angebrochen. Oder fällt dir vielleicht ein Mittel ein, mit dem du mich aus den umschließenden Ketten der Geister erretten könntest?' Der Alte aber lachte ruhig weiter und sagte nur: ,Das geht mich ja durchaus nichts an, 'Abu 'Azm, das ist ausschließlich deine Angelegenheit, in die ich mich nicht mischen werde; ins Verderben

bist du gerannt, als du dich einließest mit diesen üblen Gesellen. Gottes Schande über dich und jene Elenden!' In dieser Weise nahte allmählich der Augenblick, in dem die Geister zu erscheinen pflegten, und da endlich rief der Alte aus: ,Ich hab's! du bist gerettet, 'Abu 'Azm, und entronnen dieser großen Gefahr, die dein Untergang gewesen wäre; höre, ich weiß ein Mittel, das jene Teufelsgesellen dir vom Halse schaffen wird!' Aufs höchste beglückt durch diese Worte flog 'Abu 'Azm seinem Freunde um den Hals und rief: ,Du prächtigster aller Freunde, heraus damit! Dich hat ja Gott gesandt, mich zu retten!' Und jener erwiderte: ,Ei freilich; ja! Und das Mittel ist folgendes: Suche dir, 'Abu 'Azm, irgend ein Stück von einem Teppich aus schwarzem Ziegenhaar und übergib es diesem zuwideren Volke und sprich zu ihnen: „Hier habt ihr ein Stück Ziegenhaarteppich, nehmt es und wascht es im Meere, bis es ganz weiß geworden, aber hütet euch, auch nur ein einziges Haar aus demselben zu verlieren, denn in vollkommener Unversehrtheit müßt ihr es mir zurückbringen und tadellos weiß;" dann garantiere ich dir dafür, daß sie den Teppich wohl mitnehmen, aber nimmer zu dir zurückkehren werden.' Erstaunt hatte 'Abu 'Azm diesem allen zugehorcht und voll Freude rief er aus: ,Du hast es getroffen, du Muster von Hochherzigkeit, bei Gott, mein Leben werde ich nur dir zu danken haben!' Und als endlich der erwartete Augenblick da war, da ließ der Alte seinen Freund allein. Kaum hatte er die Schwelle übertreten, da stürmten die Geister in gewohnter Weise daher, aber 'Abu 'Azm wartete nicht einmal ihre Begrüßung ab, sondern kam ihnen schon zuvor mit den Worten: ,Das Leichteste auf der ganzen Welt ist's, was ich von euch verlange; nehmt dieses Stück Ziegenhaarteppich hier — und er zeigte ihnen einen schon schleißigen abgenützten Fetzen — und wascht es im Meere solange bis es ganz weiß ist, aber hütet euch, auch nur ein einziges Haar zu verlieren, denn unversehrt und tadellos weiß müßt ihr es mir zurückbringen!' Und sie nahmen den Teppich mit sich, aber Zeit seines Lebens fanden sie den Weg zu ihm zurück nimmermehr.

(Der tiefere Kern dieser Erzählung, wie er im Volke auch allgemein erkannt wird, ist der, daß alles bleibt, so wie Gott es geschaffen, sei es schwarz oder weiß, und gar niemand außer Gott kann etwas daran ändern auf natürliche Weise, ohne ein Mittel [also jedenfalls nicht mit einfachem Wasser]).

II.

In bezug auf eine Quelle, namens Bu kübbi بو كبّي in el-M^e^tên wird folgende Geistergeschichte erzählt:

حدثنا الشيخ أبو موسى طانيوس قال كنتُ ليلةً من الليالي مارًّا على الطريق
فحسست بامرأة تستقي الماء على عين بو كبي فحدثتني نفسي برؤية المرأة
فعرّجت على العين وحينئذ ظننتها أمّ موسى فلكزتها بعصاي وقلتُ فبّح
اللّه وجهك يا أمّ موسى أليس لك غير هذا الوقت تملإينَ فيه جرّتك فنظرت
5 إليّ شذر مذر وكان شعرُها مُجلِّلًا رأسها ووجهها حتّى يلحق الماء حيث كانت
تستقي ثم قالت بحنق ويلك قاتلك اللّه أمِثْلي يهانُ فخفْتُ لهول صوتها
وشدّة حنقها ورسمْتُ إشارة الصليب فكسرت الجرّةَ وتوارت من أمامي في
قبوة العين فقلتُ هي جنّيّة طردَتْها إشارةُ الصليب وما زِلْتُ أُصَلِّب حتّى
وصلت منزلي

1. موسى vulgär gesprochen Mūsī. طانِيُوس, طانوس, طَنُّوس und أَنْطون Antonius.

3. لكز vulgär لكش ‚anstoßen; das Pferd mit Fußstößen antreiben‘; بعصاي vulgär *biʿaṣātī*.

8. قبوة العين Wasserleitung mit Steinen, um das Wasser zu fangen und eventuell zu einer bequemeren Schöpfstelle zu leiten.

Der alte Anton, Abu Mūsa, erzählte uns folgende Geschichte: In einer Nacht schritt ich meines Weges dahin, als es mir auf einmal vorkam, als ob ich eine Frau aus der Quelle Bū kübbi Wasser schöpfen höre, und ich dachte bei mir: ‚Die Frau will ich mir doch anschauen.‘ Ich bog deshalb auf den Weg zur Quelle ein und siehe da, es schien mir, als ob es meine eigene Frau wäre. Ich stieß sie mit meinem Stocke an, und sagte: ‚Da soll doch gleich ein Donnerwetter dreinschlagen! Hast denn du gar keine andere Zeit,

Umm Mūsa, deinen Krug zu füllen, als diese?‘ Sie blickte mich mit rollenden Augen wütend an, während das Haar ihr über Kopf und Gesicht herunterfiel, sodaß es beim Schöpfen ins Wasser geriet, und wild fuhr sie mich an: ‚Die Pest über dich, du Verfluchter! Beleidigt man jemanden wie mich?!‘ Ich erschrak vor dem Entsetzlichen in ihrer Stimme und vor dem Übermaße ihres wilden Zornes, und begann ein Kreuz zu schlagen. Und da zertrümmerte sie ihren Krug und entschwand vor meinen Augen in die Leitung der Quelle. Da sprach ich: ‚Das kann nur ein weiblicher Dämon gewesen sein, den (weil ihn) das Kreuzzeichen verjagt hat‘ und ich hörte nicht eher auf, mich immer wieder zu bekreuzigen, als bis ich meine Wohnung wieder erreicht hatte.

III.

Wie ein Geist sich zu rächen versteht, erzählt folgende Geschichte:

حدثتنا أمّ يوسف الخِتْيارة قالت كنت في ليلة من ليالي الصيف أطبخ
لصِبْيتي فمرّت بي جنّيّة بهيئةٍ رَثّة وفي زيّ مُسْتَعْطِيَة فطلبَتْ منّي أن
أطعمها فقلت لها ليس لي ما أَعْطِيك سيري في نصيبك أمّا هي فغضبت
وقالت وما في هذه القدرة فقلت لها على الفَوْر في القدرة حَصًى أَغْرِبي عنّا
5 غَرّب الله وجهك فاستشاطت وقالت أنا ذاهبة وليكن في القدرة كما قلتِ
ثمّ خرجت من عندي وهي تُدَمْدم وتُدَنْدن ولمّا أتى وقت العشاء أردت
أن أغرف لصِبْيتي فأتيت بالقدرة عن النار ومددت الملعقة فإذا بها تطرق
على الحَصْباء كما قالت اللّعِينة فهذه حادثة لم أر مثلها في زماني

1. خِتْيارة gleich إخْتِيَارة.

2. Das gebräuchlichere Wort für مستعطية ist (vulgär mit ذ) شَحّاذة.

Die alte ’Umm Jusuf hat uns erzählt: In einer Sommernacht war ich damit beschäftigt, für meine Kinder zu kochen; da kam ein weiblicher Dämon daher in abgeschlissenem Gewande und in der Haltung einer Bettlerin. Sie bat mich, ihr etwas zum essen zu geben, ich erwiderte ihr aber: ‚Ich habe nichts, was ich dir geben

könnte, geh anderswohin, um dein Glück zu versuchen.‘ Da wurde sie zornig und frug: ‚Und was ist denn in diesem Kessel drinnen?!‘ Worauf ich so aufs gerade Wohl entgegnete: ‚Kieselsteine sind drinnen. Geh nur weiter, und Gott verhüte, daß du dich noch einmal bei mir blicken läßt.‘ Da entflammte sie vor Zorn und rief aus: ‚Gewiß gehe ich jetzt fort, aber im Kessel soll das auch drinnen sein, was du gesagt hast;‘ dann verließ sie mich, Verwünschungen brummend und zwischen den Zähnen murmelnd. Als dann die Essenszeit gekommen war, wollte ich für meine Kinder das Essen anrichten und holte den Kessel vom Feuer, ich fuhr mit dem Löffel hinein, um herauszuschöpfen, aber er traf nur auf Kieselsteine, so wie es jene Verruchte ausgerufen hatte; in meinem Leben habe ich von keiner ähnlichen Geschichte etwas erfahren (so etwas ist mir doch Zeit meines Lebens noch nicht passiert!).

IV.

غنيّة لبعض اللبنانيين عند طلوع الفجر

طلع الضّو ببزبديـــن   بانوا حيطان مشيحا

قدسيّة عَمْتغلي تين   قوم تفرّج نفيخـــــا

B^{c}zibdîn ist der Name eines Dorfes bei el-M^{c}tên, M^{c}šîḫa der eines kleinen Weilers in der Nähe, Ḳidsijje N. pr. einer alten Frau. عمتغلي gleich عَمّال تغلي ; نفيخا gleich نفيخَهَا.

tala‘ áḏ-dawwú bib^{e}zíbdin   *bānú ḥiṭán m^{e}šíḫa*
ḳidsíjja ‘ámtyġlí tīn   *ḳūm ^{i}tfarráǧ nafíḫa*

Zu B^{c}zibdîn ging das Licht (die Sonne) auf,
Erschienen sind (man sieht schon) die Mauern von M^{c}šîḫa,
Ḳidsíjje kocht jetzt Feigen (mit dibs),
Steh auf, um ihr Blasen zu hören (d. h. wenn du jetzt kommst, kannst du gerade hören, wie sie mit Blasen das Feuer anmacht).

V.

Einen an sich wenig besagenden ‚Gassenbuben‘-Vers möchte ich auch hier anführen:

يري الأولاد نَوَرِيّات حاملات صبيانا في مخرج معلّق برأسهنّ إلى الوراء فيصرخون بالكلام الآتي والنور يغتَظْنَ والأولاد يزيدون في الصراخ

نَوَر نَوَر تحت التـــــــوت مَعُنّ صبي عَمِيمُوت (عَمْبِيمُوت)

ويراجعون إلى ما لا نهاية له نَوَر نَوَر الخ

عَمِيموت oder عَمْبِيموت gleich عمّال يموت;
zu مَعُنّ gleich مَعَهُنّ vgl. oben (Bd. XVIII, p. 182).

Wenn Kinder herumziehende Beduinenfrauen sehen, welche ihre Kinder in einem auf dem Kopfe befestigten, nach hinten herabh..genden sackartigen Tuche tragen, so rufen sie ihnen den folgenden Vers nach, über den sich die Beduinenweiber ärgern; dann schreien aber die Kinder erst recht:

náwar náwar táḥt et-tūt
maʿúnna ṣábi ʿámimūt (*ʿámbīmūt*)

Zigeunerinnen, Zigeunerinnen unter dem Maulbeerbaum,
Das Kind, das sie bei sich haben, liegt schon in den letzten Zügen.

Und unaufhörlich wiederholen sie diesen Spruch.

VI.

Am Feste der Kreuzerhöhung عيد الصليب, 14. September, spielt sich folgendes in den christlichen Dörfern ab:

يصعد أولاد القرى على السُّطوح هم وأهلهم ويُضَرِمون النار ويأخذ بعض الأولاد وخاصّة الصغار قَصَبًا فيكسرون رأس القصبة ويُولِعونها ثم يرفعونها نحو العُلَى وهم يردّدون بصوت عالٍ

عيد الصليب عيـــــده كلّ الناس تحت ايــــده

والشُّبّان يُطْلقون العِيارات او الأَسْهُم النّارِيّة

عيار ناريّة pl. ات Schuß des Gewehres, der Flinte. (سهم ناريّ nur pl.) أسهم ناريّة Rakete.

Die Dorfbewohner, jung und alt, begeben sich auf die Dächer ihrer Häuser, und zünden dort Feuer an. Dann nehmen die jüngeren Leute, und besonders die ganz jungen, Rohre, brechen von jedem

das obere Stück ab, zünden sie an und werfen sie in die Höhe, während sie dazu mit lauter Stimme singen:

ʿíd ᵉṣ-ṣalíb ʿído
kŭ́ll ennā́s taḥt ʾído

Das Fest der Kreuzerhöhung ist (des Kreuzes eigentlichstes) Fest.
Alle Leute sind unter seiner (des Kreuzes) Hand.

Gleichzeitig feuern die jungen Männer Flintenschüsse los und schießen Raketen ab.

VII.

Wiegenlied.

غناء امرأة لطفل لها في المَهْد

نَام اللّلا يا عينــــي	وابني عَزّ من عيني
وابني عَزّ من مهرة	مربوطة في جنيني
ريت العدرا تغنّي لو	وتخلّيه لَعَينــــــي

عزّ gleich أعزّ; جنيني gleich جَنَّتي; ربيت gleich لَيْتَ; العدرا gleich العذراء; لو gleich له; لَعَيْني gleich لِعَيْني.

nām ílallá(h) jā ʿáinī
uábni ʿázz min ʿáinī
uábni ʿázz min mŭ́hri
marbū́ṭa fī gᵉnéinī
raít il-ʿádrā tᵉǵánnī ló
uᵗtẖallíh laʿáini

Schlaf mit Gott, mein Liebling,
Und mein Kind ist mir lieber als mein Auge,
Und mein Kind ist mir lieber als ein Füllen,
Das angebunden steht in meinem Garten.
Möge die hl. Jungfrau ihm singen
Und ihn erhalten meinem Auge!

VIII.

نَدْب أُميرة

يالستّي يالدراهــــم	والدراهم أجديّــــــه
يالخَيّا واشتريهــــــا	كلّ نصف درهم بميّه

يالخيّا gleich يا أخاها ; بميّه gleich بمائة.

jālsítti jáldaráhim
uiddaráhim áhmedíjji
jālhájja uíšteriha
külla núṣṣ dirhém bimíjji

Totenklage um eine Emirsfrau.

O (meine) Herrin, o (du lauteres) Gold,
Und (zwar) Dirhems türkische (vollwertige)!
O ihr Bruder, zurückkaufen würde er sie
Jedes halbe (Gramm von ihr) um hundert (Dirhem)!

IX.

Auf den Tod des Waṣa Pascha واصا باشا, des Vorgängers von Na'ûm Pascha im Libanon, wurde folgendes Sprüchlein gemacht und von einem der Teilnehmer beim Grabe gesungen:

غِنَّ ٱلْفُلُوسَ عَلَى بَلَاطِ ضَرِيحِهِ   وَأَنَا ٱلْكَفِيلُ لَكَ بِرَدِّ حَيَاتِهِ

Laß den Klang des Geldes ertönen ober seinem Grabe.
Ich wette (garantiere dir), das ruft ihn ins Leben zurück!

X.

غناء امرأة أو ابنة لخروف لها تُطعمه في السهرة

كول يا خاروفـــــــي   كول وزيد عُلوفـــــــي
كول وطيّب خاطـــرك   والذئب ما هوش ناطرك
والذئب ناطرك غيرك   بحياة بصبوص عينك

علوفي gleich عُلوفة ; بصبوص vulgär, die Pupille des Auges.

kúl já ḫārúfi
kúl uzíd 'ulúfi
kúl uṭájjib ḫátrak
uíddib má hūš náṭrak
uíddib náṭir ḡáirak
bíḥjāt báṣbūṣ 'áinak

Friß, o mein Lämmchen,
Friß und friß nur weiter,
Friß und sei sorgenlos,
Denn der Wolf wird dir nicht auflauern,
Denn der Wolf lauert einem andern auf,
Bei dem Leben der Pupille deines Auges!

XI.

غناء أولاد صغار يلعبون

يصطفّون حلقة ويتركون لها مدخلا وعلى رأسيها الرئيسان ثم يخاطب الرئيس الأوّل (١) الرئيس الثاني (٢) وهذا يجيبه هكذا

١ يا حبلاما	٢ يا مبلاما
١ وين الجمال	٢ علقنطرة
١ شو يأكلوا	٢ حبّ الذّرة
١ شو يشربوا	٢ قطر النّدى
١ يا قعق	٢ نعوم
١ بتجوّزني بنتك	٢ لا بطبل ولا بزمر ولا بقفّة رمل

ويردّد هذا معه كلّ قومه ثم يراجعون ذلك ولكن هذه المرّة يبتدئ الثاني ويجيبه الأوّل ولا يزالون هكذا حتّى يتعبوا أو يضجروا من هذه اللّعبة فينقلون إلى غيرها

jā ḥáblamắ	*jā máblamắ*
wein élǧemā́l	*ʿalḳántarắ*
šū jáʾkᵘlū́	*ḥabb íd-durắ*
šū jísrabū́	*ḳaṭr ínnidắ*
ja ḳáʿk	*nᵘʿū́m*
bitǧawwízni bintak	*lā bᵉṭábl ulā bᵉzámr*
	ulắ bᵉkŭ́ffe ráml

Die Kinder bilden einen Kreis, in welchem sie einen Eingang offen lassen; an diesen beiden Ecken stellen sich die Anführer der beiden Gruppen auf, dann redet der Anführer der ersten Gruppe den der zweiten an, welcher ihm dann antwortet, sodaß folgender Zwiegesang anhebt.

Der erste: ‚*jā ḥablamā*‘ (Sinn unbekannt).
Der zweite: ‚*jā mablamā*‘ (Sinn unbekannt).
Der erste: ‚Wo sind die Kamele?‘
Der zweite: ‚Bei der Brücke.‘
Der erste: ‚Was fressen sie?‘
Der zweite: ‚Maiskörner.‘
Der erste: ‚Was trinken sie?‘
Der zweite: ‚Tautropfen.‘
Der erste: ‚O Rabe!‘
Der zweite: ‚Was willst du?‘ (نعوم gleich نَعَمْ).
Der erste: ‚Willst du mir deine Tochter zur Frau geben?‘
Der zweite: ‚Nein, nicht um eine Trommel, nicht um eine Flöte (زُمَّيْرة) und nicht um einen Korb voll Sand!‘

Dann wiederholt er dies, jetzt begleitet von seinen Kameraden. Darauf wiederholen sie das Ganze, nur beginnt diesmal der zweite und der erste gibt die Antworten, bis sie müde oder dieses Spieles überdrüssig werden und dann zu einem anderen Spiele übergehen.

XII.

صراخ الصغار في أوّل الليل حتّى يتجمّعوا لِلَّعْب وذلك بفرح وغِبْطة فيصرخون من كلّ قواهم

حَلَوْلَا مَلَـــوْلَا   تعشّوا وِتْعَوْلَا
حَلَوْلَا مَلَـــوْلَا   تعشوا وِتْعَوْلَا

ويكرّرونه مرّات

Zum Spiele rufen sich die Kleinen beim Dunkelwerden mit folgenden aus voller Kehle geschrieenen Freuderufen:

ḥaláulā maláulā
taʿáššū uitʿáulā
ḥaláulā maláulā
taʿáššū uitʿáulā

O wie schön, wie herrlich!
Esset schnell und eilet her!
O wie schön, wie herrlich!
Esset schnell und eilet her!

(وتِعْوَلا ist gleich وَتْعَالوا). Und dies wird dann auch noch öfter wiederholt.

XIII.

غناء لبعض الفَعَلة الّذين يشتغلون جاعاتٍ في الأحراش خاصّة

يا بيكنا يا بَكّ سعيد   ورصاصنا بيرعد رعيد

ورصاصنا بيرعد رعيد   ورصاصنا بيرعد رعيد

Reim von Arbeitern, welche gemeinschaftlich arbeiten, besonders in Wäldern:

jā beíkiná jā bék saʿid
urṣāṣⁱná bjirʿúd raʿid
urṣāṣⁱná bjirʿúd raʿid
urṣāṣⁱná bjirʿúd raʿid

O unser Häuptling, o Häuptling Saʿīd!
Und unser Blei donnert mit Gewalt!

Ein solcher einfacher Refrain, الرَّدّة, findet sich in den meisten Liedern der Libanesen, und so dürfte dies zu einem Gedichte gehören, das ursprünglich auf einen Mann namens Saʿīd verfaßt wurde. Diese Art Nationalgesänge bezeichnet man mit dem Worte حَدْي und sie sind entweder Freuden- oder Kriegsgesänge. Ist es ein Trauergesang, so nennt man ihn تحورب *tḥūrub* oder *tḥūrib*, und das dazu gehörige Verbum ist حَوْرَبَ; es werden hiebei immer sehr lang gezogene Wörter und Töne verwendet, wobei alle, die sich am Gesange beteiligen, die Hand auf die mitgeführte Fahnenstange legen; diese Art Trauergesang gilt aber nur für die Großen und wird nur von Männern ausgeführt, während نَدْب für alle gilt und von Männern und Frauen ausgeführt wird; تنويح dagegen wird ausschließlich von Frauen ausgeführt, und gilt gleichfalls für alle, vornehm oder gering, Männer oder Frauen.

8. Einzelne Ausdrücke.

دَيَّص ‚seinen Kopf durchsetzen‘; so sagt man z. B. مُدَيِّص مثل التَّيْس ‚er tut alles, was er will‘.

شمّ ريحة القليّة *šamm rīḥt il-ḳalijji* ‚er hat den Duft des Bratens gerochen‘ sagt man von jemandem, der in der Nähe des Zieles zu eilen anfängt und eventuell sogar seine Gefährten hinter sich zurückläßt; قليّة ist das Fett und die Zwiebeln, welche heiß über das Essen gegeben werden; vgl. ALMKVIST, l. c. p. 375.

مُخَنِّق in der Bedeutung ‚erstickend heiß‘ vom Orte gebraucht z. B. هالبيت مثل المخنق ‚in diesem Hause ist's erstickend heiß wie in einem Backofen!‘

رَيْت wird vulgär sehr häufig statt لَيْت gesetzt, vgl. oben ‚Wiegenlied‘; so ist eine der häufigst gehörten Verwünschungen der Eltern gegen die Kinder, natürlich nur ein nicht wörtlich zu nehmender Ausdruck des Ärgers: ريتك تكون بالقبر *reitak tᶜkūn bilḳabr* ‚wenn du nur im Grabe lägest!‘

طوار اللّيل gleich وُطْواط (gesprochen mit Ḏamma) die ‚Fledermaus‘.

Nachschrift.

In den Heften 14 und 15 des al-Maschriḳ, Jahrgang 1905, pp. 664—668 und 687—692 findet sich von الشيخ انطون جيّل über ‚Bauernregeln‘ eine ausführlichere Abhandlung, welche ich wohl als Echo meines Artikels über den gleichen Gegenstand in dieser *Zeitschrift*, Bd. XVIII, p. 169 ff. ansehen darf. Möchte sich auch für die oben gegebenen ‚Sagen und Sprüche‘ im Oriente eine berufene Feder finden, welche auch diesem Teile der ‚Volkspoesie‘ eine durch eingehende Landeskenntnis ermöglichte umfassende Bearbeitung sichert!

Anzeigen.

Mschatta II. Kunstwissenschaftliche Untersuchung von JOSEF STRZYGOWSKI. (Sonderabdruck aus dem *Jahrbuch der königl. preußischen Kunstsammlungen* 1904, Heft IV, pag. 225—373, 12 Tafeln und 119 Phototypien).[1] G. GROTE, Berlin.

Die Überführung eines Teiles des Mschattafrieses aus der Wüste von Moab in das Kaiser Friedrich-Museum Berlins gab den äußeren Anlaß zur Entstehung der Studie, die hier besprochen werden soll. Der tiefere Grund jedoch zu dieser ‚in einem Zuge niedergeschriebenen' Untersuchung dürfte in dem Bestreben des Verfassers liegen, immer neues Beweismaterial für seine Lieblingsthese herbeizuschaffen, der seine jüngeren Werke Ausdruck verleihen, und die neuerdings zweimal[2] kurz und scharf von ihm formuliert worden ist.

[1] Ich weiß keine andere Entschuldigung dafür, daß ich öffentlich über ein Thema referiere, das mir sonst ferne liegt, als die Tatsache, daß mir in STRZYGOWSKIS Arbeit eine Fülle von Problemen entgegentritt, die auch für die Entwicklung der Sprache, Literatur und Kultur überhaupt im Rahmen der Orientalistik aufzuwerfen sind. So bezweckt dieses Referat weiter nichts, als den Inhalt des nicht leicht zugänglichen Buches und die tragenden Leitgedanken STRZYGOWSKIS einer möglichst großen Zahl solcher vertraut zu machen, die, ohne Kunsthistoriker zu sein, sich für die Schicksale der von uns gewiß zum Schaden des vollen Einblickes vernachlässigten Forschung über orientalische Kunst interessieren.

[2] *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. und deutsche Liter.* XV (1905): ‚Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst', ferner: *Catalogue général du musée du Caire*, ‚Koptische Kunst', Einleitung.

Die Zeichen mehren sich und es will scheinen, als ob der alte Spruch: ‚ex oriente lux‘ immer mehr sich bewahrheiten wollte. Es gilt, neben dem klassischen Altertum und seinen Ausläufern auch dem alten Orient in der Folge der Kulturerscheinungen, als deren vorläufiges Endglied unser gesamtes Geistesleben betrachtet wird, eine organische, pragmatische Stellung, und wo es nottut, eine führende Rolle anzuweisen, ohne sich stets nur auf den engen Kreis religiöser Vorstellungen und die Betonung einiger weniger Akzidenzien zu beschränken. In der Geschichte menschlicher Entwicklung greift alles, sich verzahnend, ineinander. Nicht in der Wissenschaft allein war der Orient der Lehrmeister des europäischen Mittelalters; überall in der Völkergeschichte sind die Lehrer auch zu Schülern, die Schüler in allen Betätigungen des menschlichen Geistes wieder zu Lehrern geworden.

Die islâmitische Kunst, und nicht diese allein, von der angeblichen Bevormundung durch die koptische und byzantinische Kunst zu befreien, ihr das Bürgerrecht im Orient zu vindizieren als einem autochthonen Landeskinde: das ist ein Punkt jener These; und ein zweiter: den Weg zu weisen, den eine durch und durch orientalisierte Kunst schon lange vor den Arabern, Persern und Türken nach Westen genommen hat, bis zu jener Umklammerung des Abendlandes, die dann zur Entstehung der sogenannten romanischen Kunst geführt hat.

Seit mehr als 30 Jahren kennt die Geschichte der Baukunst Mschatta. Am Rande der Wüste gelegen, jenseits des Toten Meeres, fünf Stunden südlich von ʿAmmân, vier Stunden östlich von Mâdaba erschien es als ein Rätsel. War das ein Kloster, war's ein befestigtes Lager oder ein Palast? Ein bauliches Moment, welches dafür zu sprechen schien, daß man in Mschatta ein römisches Kastell zu erkennen habe: ein die dreischiffige Halle krönender, triapsidialer Chorschluß (Triconchos), führt STRZYGOWSKI auf ganz neue Ideenverbindungen. Da er den Triconchos, der für sich allein immerhin als Fahnenheiligtum gedeutet werden könnte, in Verbindung mit der vorgebauten dreischiffigen Halle und dem offenen Hof im Zentrum

als höhere Einheit betrachtet, zieht er zunächst eine interessante Parallele zwischen dieser Anlage und jener des salomonischen Palastes (I. Kön. 7); er vergleicht sie ferner mit dem Grundriß jenes mythischen Palastes, den der hl. Thomas für den Partherfürsten Gundafor erbauen sollte; also einem im frühen Mittelalter kursierenden Idealtypus eines Palastes, der wohl auf das salomonische Vorbild zurückzuführen sei. — Die weiteren Ausführungen des Verfassers über den Triconchos als Thronsaal orientalischer und okzidentalischer[1] Paläste, möge man im Buche selbst nachlesen; dieser Profanreihe, in die auch Mschatta gehört, stellt er für den Kirchenbau im Orient neben anderen Vertretern[2] auch die Geburtskirche in Betlehem entgegen, den für Mschatta und seine Einflußsphäre beredtesten und ältesten Repräsentanten triapsidialer Chorschlüsse.

Das zweifache Baumaterial, Stein für die Umfassungsmauer, Ziegel für die Innenarchitektur, gibt dem Kunsthistoriker das nächste Rätsel auf: Woher kommen Ziegelbauten in das Steinland Syrien und wie ist ihr Verhältnis zu Mschatta?

Hier will ich einschalten, daß den altarabischen Dichtern Stein und Ziegel als Baumaterial bekannt sind. Imrulḳáys kennt Burgen aus Stein oder mit Steinbekleidung (Muʿall. 76).[3] Lebîd spricht (Ḫâlidīs Ausgabe 112)[4] von der Burg (عَقْر) des Hâǵiriten, der sie aus gleich großen [Backsteinen] baute, die nach der Backform gleich geformt waren. So der Kommentar aṭ-Ṭûsīs; doch, da das [eingeklammerte] Substantiv im Original fehlt, können es auch Steine sein; *miṯâl* ist dann ‚das Maß', nach dem die Steine gleich behauen worden sind (Nöldeke, *Delectus* 101). Háǵar ist eine Stadt im Baḥráyn; der hâǵirite soll den kundigen Baumeister bezeichnen.[5]

---

[1] Mailand-Trier-Köln.

[2] Schenutekloster, Konstantinopel, Athos.

[3] وَلَا أُطُماً إِلَّا مَشِيدًا بِجَنْدَلِ

[4] كَعَقْرِ ٱلْهَاجِرِيِّ إِذَا ٱبْتَنَاهُ * بِأَشْبَاهٍ حُذِينَ عَلَى مِثَالِ

[5] Vgl. Lisân al ʿarab sub voce. VII. 117 unten. Nöldeke-Müller im Glossar allerdings: ut tradunt. Vgl. außerdem R. Geyer in *SBWA*, Bd. 149, Abh. 6, p. 115ff. des Sonderabdruckes.

Baḥráyn (an der Ostküste Arabiens) hatte unter persischer Oberherrschaft gestanden. Auch im Verse Ṭárafas Muʿall. 23:

كقنطرة الرّومىّ أقسم ربّها * لتكتنفنْ حتّى تشاد بقرمد

schwankt die Interpretation bei der ‚Brücke des Rûmī' (‚Byzantiners'?), ob sie ‚aus Ziegeln hoch aufgeführt' (ترفع بآجرّ) oder ‚mit Gips, Ton oder ähnlichem überzogen' sei. Im letzteren Falle hätten wir vielleicht an Stuckornamente zu denken, umsoeher als R. Geyer [1] *ḳánṭara* mit ‚Gewölbe' übersetzt, ausgehend von seiner Grundbedeutung: أزج (Belot: voûte allongée, s. auch Dozy s. v.), und von *cantherius*, κανθήλιος ableitet, was das Sparrenwerk der Dachgewölbekonstruktion sowie des Schiffsschnabels bezeichnen soll. *Ḳánṭara* wäre dann in der übertragenen Bedeutung ‚Gewölbe, Bogen' (daher die nächste Gleichung: [steinerne] Brücke) als vorläufig von der gebildeten Oberschicht mit Vorliebe verwendetes Fremdwort ins Arabische eingedrungen.[2] Die gleiche Verbindung: ‚Brücke (beziehungsweise Gewölbe) des Rûmī' finden wir bei 'Aʿšā (l. n. Vers 25). Es liegt also hier, wie bei Ṭárafa und Lebîd ein typischer Vergleich der Kamelin mit einem Bauobjekt vor.[3] Der ‚romäische' Baumeister soll nach dem Scholiasten 'Aʿšās und so auch bei Ṭárafa die Festigkeit des Baues gewährleisten, ‚da die Beduinen keine Bauten hätten'. Man sieht, es kommt bloß auf die Bezeichnung des fremden Ursprungs an. Auch bei Nâbiga (Ahlwardt) vii. 16:

أَوْ دُمْيَةٍ مِنْ مَرْمَرٍ مَرْفُوعَةٍ * بُنِيَتْ بِآجُرٍّ تُشَادُ وَقَرْمَدِ

‚oder eine Bildsäule aus Marmor, eine aufgerichtete, die gebaut wurde (sic) mit *āǵurr*,[4] indem sie überzogen wurde, und mit *ḳár-*

---

[1] *Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, Bd. 149, Abhandlung 6. ‚Zwei Gedichte von al-'Aʿšā' p. 20 und 112 ff. des Sonderabdrucks.

[2] Vgl. was K. Vollers zum gleichfalls griech. Fremdwort منجنون in seiner Einleitung zum Dīwân des Mutalammis p. 11 ff. sagt.

[3] Bei Labîd einer Burg. Eskurial zu 'Aʿšā l. n. p. 112 erklärt *ḳánṭara* auch mit بُرْج ‚Turm, Kastell'.

[4] In der Übersetzung gebe ich absichtlich die Wortfolge des Originals. آجُرّ wird von Lisân erklärt: طبيخ الطين — فارسى معرّب ‚gebrannter Lehm — ein arabisiertes, persisches Wort'. Es ist das assyrische ‚*agurru*'; Delitzsch, *Handwörterbuch* 19.

mad'[1] ist die Interpretation kontrovers. Den Widerspruch zwischen Marmor und Ziegeln beseitigt Derenbourg, indem er ,un piédestal bâti de briques et de terre cuite enduites de chaux' konstruiert, worauf die Bildsäule stünde. Dagegen protestiert schon Ahlwardt (*Aechtheit*, 109) und erklärt ,daß diese Statue von Marmor belegt, d. h. überzogen sei mit einer dünnen Schicht von Gips und Ton'. Aber ich glaube kaum, daß jemand eine Marmorstatue mit einer noch so dünnen Schicht von Gips und Ton überziehen wird.[2] Man muß wohl annehmen, daß es sich entweder umgekehrt um die Inkrustation eines Lehm- oder Ziegelkerns mit Marmorplatten handelt; aber dann ist die Übersetzung von *dúmya* mit ,Bildsäule' schwer zu halten.[3] Oder man erkläre من مرمر ,marmorn' für ein epitheton ornans; aus der Ferne mag das Ganze wie ,aus Marmor' ausgesehen haben, war aber in Wirklichkeit aus Gips oder sonst einer Masse hergestellt und mit einem Belag überzogen, wie so manche unserer modernen dekorativen Statuen — außer man glaubt, daß die altarabischen Dichter bei ihren Vergleichen a priori darauf verzichtet hätten, sie von ihren Hörern ins Gegenständliche übertragen zu sehen.[4] Diese Ausführungen mögen aber zeigen, wie sehr es not täte, die früheren und späteren Dichter nach gewissen, für die Kulturgeschichte sehr wichtigen Gesichtspunkten noch eingehender zu durchforschen.[5]

---

[1] κεραμῖδα! Erklärt wird *ḳarmad*: 1. als Ziegel, Backstein, 2. Gips, Tonmasse zum Überziehen.

[2] Zum Färben wird kaum Gips und Ton verwendet worden sein. Auch steht im Original von Färben nichts.

[3] Soll es eine Säule, einen Pilaster aus Ziegeln bedeuten, der mit Marmorreliefs überzogen ward? دُمْيَة ist nach Fränkel syr. ܕܘܡܝܐ und könnte einfach: Bild bedeuten, gleichviel ob Statue, Relief oder Malerei. Dazu würde بنيت gut passen.

[4] So R. Geyer, der die Unklarheit dieser Stellen auch daher ableitet: ,War die Mauer, wie das oft bei Dichtern vorkommt, mit Lehm geglättet oder verputzt, so wird es wohl die دُمْيَة auch sein; eventuell mit Marmor. In Wirklichkeit konnte sie doch ganz aus Marmor sein. Der Mauerputz war der augenfälligste, bleibende Eindruck für die Beduinen; wie die Mauer im Wesen konstruiert war, blieb ihnen unbekannt oder gleichgültig.' (Briefliche Mitteilung.)

[5] Für die südarabische Kunst vergleiche die ausführlichen Beschreibungen

Eine Vergleichung Mschattas mit Ziegelbauten in Kleinasien (Beispiel: die Ziegelruine von Ütschajak) einerseits und jenen Syriens (Beispiel: Ḳaṣr ibn Wardân und Anderûn) andererseits läßt für Mschatta einen auffallenden Unterschied in der Technik des Ziegelbaues erkennen. Jene zwei Gruppen weisen Mörtelschichten auf, welche dicker sind als die Ziegel; das ist die typisch syrische Konstruktion, die auf Antiochia zurückgehen mag, aber auch in Byzanz vorherrschend war. Die Lagerfugen Mschattas jedoch sind auffallend dünn; es schließt sich damit der Technik Roms oder Persiens an. Daß aber Mschatta nur der persischen Einflußsphäre angehören könne, schließt STRZYGOWSKI aus der in überhöhten Tonnen gewölbten Eindeckung der Nebenräume und dem Vorkommen des Spitzbogens. Jene ist, so gut wie der Ziegelbau, im Orient, und zwar in Mesopotamien heimisch. Doch während hier die Agglomeration der Nebenräume um einen Hof vorwiegt, macht sich in Mschatta neben der Anhäufung mehrerer Raumgruppen auch die konstruktive Einheit geltend, die je eine dieser Raumgruppen beherrscht. Hier tritt vermittelnd griechischer Einfluß auf, vielleicht von Seleukia am Tigris her, sodaß die uralt mesopotamische Art der Agglomeration durch hellenistischen Formensinn korrigiert erscheint.

Rein persisch ist aber der Spitzbogen. Rechts und links der Hauptapsiswand des Triconchos zeigt die Rückansicht der Ruine je zwei Tonnengewölbe im Querschnitt. Sie entsprechen den angebauten Rechteckkammern und sind gedrückt spitzbogig. Als für die islâmitische, speziell arabische Kunst wichtig, weil auf die persische Einflußsphäre weisend, macht der Verfasser geltend, daß zwei der

---

bei D. H. MÜLLER, ‚Die Burgen und Schlösser Südarabiens‘ (*Sitzungsber.* Bd. 94, p. 335—423; 97, p. 955—1050) besonders die poetische Beschreibung Ġomdâns von al-Hamdânî, der es allerdings nicht aus eigener Anschauung kennen konnte, da Ġomdân in der ersten Zeit des Islâms schon ein Trümmerhaufen war, p. 385 f., übersetzt p. 345. Darnach ist es in 20 Stockwerken gebaut . . . ‚die Wolken sind sein Turban, sein Gürtel und seine Hülle Marmorstein; seine Quadern sind durch glühend Erz (قطر) aneinandergekittet; . . . an jeder Ecke ist der Kopf eines fliegenden Adlers etc.‘. Ferner desselben Verfassers *Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum*, Wien 1899.

ältesten arabischen Bauten: der Nilmesser von Roda und die Moschee Aḥmeds bin Ṭulûn — letztere ist ja auch in reinem Ziegelbau gehalten — den Spitzbogen ausschließlich verwenden, während der als antik aus dem Konglomerat späterer Zubauten auszuscheidende Teil der ʿAmr b. el-ʿÂṣmoschee Spitz- neben Rundbogen zeigt, eine in sassanidischen Bauten (Ktesiphon) häufige Verbindung.

Dies veranlaßt Strzygowski, im Gegensatz zur bisher allgemein angenommenen Nachricht, ein Kopte oder Grieche hätte die Aḥmedmoschee erbaut,[1] jener auch bei Makrîzî angedeuteten Ansicht beizupflichten, die nach Samarrâ, also nach Mesopotamien, als dem Quellort ihres Baustiles weist.

Wie der Spitzbogen an sassanidischen Bauten (Tāk-i-Kisrā), so kommt auch ein zweites für die Bestimmung Mschattas wichtiges Moment: die Lagerung der Ziegel in vertikalen, dem Gewölbeprofil folgenden Streifen ebenda, wie am Kanal von Korsabad, gerade in Verbindung mit dem Spitzbogen vor.

Aus dem großen Mittelhof Mschattas tritt man in die dreischiffige Halle durch eine dreigeteilte Torfassade ein. Diese zeigt, gleich der Hauptfassade, ein Umbrechen ihrer Friese aus der horizontalen in die vertikale Linie, (was auch in Syrien vorkommt: Simeonskloster, Ḳaṣr el-Benât und in der früharabischen Kunst: in den Bordüren der Ṭulûn- und Ḥâkimmoschee Kairos;) jedoch im Gegensatz zu diesen arabischen Beispielen von einem krönenden, glatten Wulstprofil begleitet. Die gleiche Verbindung findet man am Miḥrâb der Ṭulûnmoschee und am Spitzbogen des Nilmessers von Roda. Das Umbrechen der horizontalen Friese zur Umspannung von Torbogen kommt schon im assyrischen Baustil vor, der einerseits durch Persien die islâmitische, andererseits die antiochenisch-syrische Architektur beeinflußt haben muß.

Der in Syrien, außer Baalbek und Palmyra, seltene marmorne Säulenschmuck der Halle, ist für Strzygowski, der die Erbauung von Mschatta ins 4.—6. Jahrh. verlegt, ein Indizium, das noch zu

[1] Vgl. *Globus*, Bd. 86, Nr. 6, p. 95. ‚Koptische Kunst' xxiv.

erschließende genaue Datum vorläufig dem terminus a quo möglichst nahe zu rücken. Der Marmor der importierten Kapitelle war bemalt, und zwar bezeichnenderweise mit den mesopotamischen Lieblingsfarben, blau-gelb. Interessant ist auch die Vergleichung dieser Säulenkapitelle mit jenen der Hallenfassade einerseits und des ‚Triumphbogens', der aus der Halle ins Trichorum führt, andererseits. Es greift schon hier ein ornamentales Motiv durch, das später vor der Prunk- oder Hauptfassade in seiner ganzen Breite uns entgegentreten wird. Während nämlich die Marmorkapitelle (Halle) gut antik plastisch ausgeführt sind, ist das Triumphbogenkapitell ganz wie der Mustergrund der Prunkfassade spitzen- oder teppichartig, flächenhaft,[1] gearbeitet. Das Kapitell der Hallenfassade scheint zwischen beiden zu vermitteln; Motiv: Akanthus, wie am Kapitell der Hallensäulen; Komposition: im Tiefendunkel, wie am Triumphbogenkapitell. Die ausgebauchte (Kämpfer-) Form[2] dieses letzteren weist, wie seine Tiefendunkelornamentik, nach Persien.

Bevor STRZYGOWSKI an den Hauptteil der Untersuchung, die besonders liebevoll durchgeführte Analyse der Torfassade geht, führt er uns in das Allerheiligste des Palastes, den triabsidialen, dem Haupteingang gerade gegenüberliegenden Thronsaal. Charakteristisch sind die hier angebrachten Nischen, deren Verwendung zwar uralt orientalisch ist, die aber in Mschatta von Säulen flankiert werden: eine Verbindung, die in hellenistischer Zeit und nach den Baudenkmälern zu urteilen, auf persischem Boden sich vollzogen haben muß. Säulennischen weisen auch die zwei schon mehrmals herangezogenen altarabischen Bauten Kairos auf: der Nilmesser von Roda und die Moschee des Aḥmed b. Ṭulûn. Die Verwertung der Säulennische als Miḥrâb ist für den Moscheenstil charakteristisch geblieben. Es scheint aber, daß auch das Wort *miḥrâb* in der Sprache eine Entwicklung, einen Bedeutungswandel durchgemacht hat, der von der philologischen Seite her vielleicht einen Schluß auf

[1] Darüber Ausführliches weiter unten.

[2] STRZYGOWSKI vergleicht die persisch-orientalische Kämpferform der Kapitelle mit den ‚Bäuchen' der Säulen Jakin und Boas. I. Kön. 7. 20.

den Ursprung der Sache gestatten wird. *Miḥrâb* ist den alten Dichtern mit verschiedenen Bedeutungen geläufig. Es wird erklärt (Lisân s. v. I, p. 296) als ‚Burg, Kastell‘ قَصْر besonders der Ḥimyariten;[1] ebenda Z. 19. 22 ‚wegen seiner Höhe‘, und Z. 3 im Verse des Imrulḳays (AHLWARDT LII. 33):

* كغزلان رمل فى محاريب أقوال *

‚wie Gazellen der Sandwüste in den Miḥrâbs der südarabischen Häuptlinge‘. Hier soll es zwar soviel als غُرْفَة ‚Söller, Balkon, Galerie‘ bedeuten, wie im bekannten Verse des Waḍḍâḥ al-Yemen, Z. 2:

* رَبَّةُ مِحْرَابٍ إِذَا جِئْتُهَا * لَمْ أَلْقَهَا أَوْ أَرْتَقِى سلّما *

Doch im Verse des al-'A'šâ Z. 20:

أو دُمْيَة صُوِّرَ محرابُهـــا * أو دُرَّة شِيفَتْ إلى تاجِرٍ

wird es wieder mit ‚Kastell‘ erklärt: اراد بالمحراب القصر الخ, während es nach der Variante dieses Verses Lisân s. v. مرر (VII. 17):

* كَدُمْيَة صُوِّر محرابُهـــا * بِمُذْهَب ذى مَرْمَرٍ مائرٍ *

nur die Nische bezeichnen kann, in der die Bildsäule Platz gefunden hat. Jedenfalls ist قَصْر = محراب pars pro toto, wie es denn Z. 13 (und 17) gleich مَجْلِس ‚Sitzungssaal‘[2] gesetzt wird. Denn die rechte Erklärung dürfte diese sein, Z. 22f.: الموضع الذى ينفرد فيه الملك فيتباعد من الناس ‚der Ort, wo der König sich absondert, so daß er von den Menschen fern (getrennt) ist‘; und Z. 17ff.:

اكرم مجالس الملوك ... ومقدّمها وأشرفها

‚der ausgezeichnetste ... und vorderste[3] und erhöhteste Teil der Sitzungsräume der Könige‘, also etwa: erhöhte Thronnische, und weiterhin: Thronsaal, wie es ja davon ebenda Z. 13ff. heißt:

كان يكره المحاريبَ أى ... أن يجلسَ فى صدر المجلس ويترفّعَ على الناسِ

‚im Vorderteil des Sitzungssaales, hoch über den Menschen‘.

---

[1] Vgl. Z. 9: محاريب غمدان باليمن.

[2] D. h. wohl Audienzsaal.

[3] Vgl. Z. 8: والمحاريبُ صُدُور المجالسِ.

Diese Profanbedeutungen von *miḥrâb* illustriert der Vers al-'A'šās (Z. 12):

وترى مجلسًا يغصّ به المحـــ*ـــرابُ ملقومِ والثيابُ رقاق

‚und du siehst eine Versammlung, in welcher das Miḥrâb von Leuten zum Ersticken voll ist, während die Kleider (der Versammelten) fein sind'. Außerdem will ich auf die Schilderung des Palastes von Dehly verweisen bei v. KREMER, *Kulturgesch.* II. 81 f., der Tāk-i-Kisrā zum Vergleich heranzieht und ähnliche Einrichtungen bei den 'Abbâsiden vermutet. Dort zeigt sich der Kaiser auf einem kleinen, halbkreisförmigen mit Mosaik eingelegten Altan gegenüber dem Eingangstor. Davon, daß dieser Altan eben erhöht ist, in Tāk-Kisrā zehn Fuß über dem Erdboden,[1] kommt die weitere Bedeutung von *miḥrâb* ‚Söller, Galerie, Balkon', wie im oben zitierten Verse Waḍḍâḥs (ربّة محراب (البيت *. Wenn man endlich das Ḥadîṯ bei Lisân Z. 6 beachtet: أنّ النبى صلعم بعث عروةَ بن مسعود الى قومه بالطائف فأتاهم ودخل محرابًا له فأشْرَفَ عليهم عند الفجر ثمّ اذّن للصّلاة und die Erklärung dazu: وهذا يدلّ انّه غُرْفَة يُرْتَقى اليها,[2] so ersieht man daraus, daß in älterer Zeit auch die sakrale Bedeutung von *miḥrâb* schwankte, analog dem, was das profane Miḥrâb war und sein konnte. Interessant ist darum auch die Erklärung (Z. 3 ff. unten), welche von *miḥrâb* = ‚Gebetnische' gegeben wird: وسمّى المحراب محرابا لانفراد الامام فيه وبُعْده من الناس; sie ist parallel der oben zu *miḥrâb* = ‚Thronsaal, Thronnische' mitgeteilten; wie sich denn auch andere Erklärungen und Etymologien zum sakralen *miḥrâb* jenen anschließen, die vom profanen *miḥrâb* gegeben werden. Es scheint also auch in der Sprache das Gefühl der engsten sachlichen Zusammengehörigkeit beider bestanden zu haben; welches *miḥrâb* aber das ältere ist, das ist weiter keine Frage.

Die Prunkfassade Mschattas läßt sich, wie folgt, beschreiben: rechts und links des von zwei polygonen Türmen flankierten Tores

[1] Vgl. oben die verbatim angeführten Erklärungen aus Lisân.

[2] Im Auszug übersetzt: ‚Er bestieg ein Miḥrâb und rief von da aus zum Gebet' ... daraus folgt, daß Miḥrâb hier (wie im Verse Waḍḍâḥs) ‚Söller' o. ä. bedeutet, kurzum einen erhöhten Standort.

setzt nicht hoch über dem Erdboden ein langer, horizontal verlaufender Streifen, der Sockelfries ein; über ihm an beiden, durch je einen runden Turm markierten Enden eine schmale Akanthussima, die nach kurzem, zum Sockelfries parallelen Lauf in stumpfem Winkel in die Höhe schnellt und in einem spitzen Winkel wieder abfällt. Diesen Zickzacklauf fortsetzend bildet die Akanthussima eine Reihe von Dreiecken, deren Flächen mit Rosetten und mit rein ornamentalem Schmuck als Mustergrund gefüllt sind. Die Basis dieser Dreiecke fällt mit dem Sockelfries zusammen, ihre Spitzen aber ‚tragen' ein schweres Kranzgesims, das gleichfalls an beiden Enden, zu Sockelfries und Akanthussima parallel eingesetzt hatte, vor dem ersten Dreieck im rechten Winkel umbog, die Zickzacklinie einrahmt und das Tor umspannt.[1] Man denke sich diesen komplexen ornamentalen Streifen um den ganzen viereckigen Bau fortgesetzt, und man wird ihn einem kunstvoll gewirkten Gürtel vergleichen, ähnlich dem, der um die Kaʿba läuft, ‚aus wertvollem Stoff, ganz mit goldgestickter Inschrift bedeckt', und den Überzug des heiligen Hauses hält.[2] Die Anwendung solcher Streifen oder Bordüren als Wanddekoration ist altorientalischer Brauch.[3] Nicht nur in Ägypten waren die Tempelwände und Pylone streifenartig geschmückt; näher liegt es, an Assyrien und Babylonien zu denken, wo schon die Bekleidung roher Ziegelwände farbig glasierte Bordüren erheischte. Die an zwei Meter hohen elf Streifen hintereinander schreitenden Drachen und Stiere des Istartores von al-Ḳaṣr,[4] oder die rein ornamental gefüllten Streifen des Thronsaals im Nebukadnezarpalast sind auch in weiteren Kreisen bekannt geworden. Am Frontschmuck von Mschatta ist aber nicht nur die Anlage des Ganzen, sondern auch das Detail orientalisch-mesopotamisch. Die nicht figürliche ornamentale Füllung der Flächen, das Zickzackmotiv im

---

[1] S. oben p. 295.

[2] v. KREMER, *Kulturgesch.* II. 7.

[3] Vgl. den Vers ʿAlḳamas, MÜLLER, *Burgen und Schlösser*, p. 369—410: ‚Und gleich Šauḥaṭân ist es buntfarbig angestrichen.'

[4] F. DELITZSCH, *Im Lande des einstigen Paradieses*, 33 ff.

Schmuck von Fassaden, die bossierten Rosetten, die Verwendung von Architekturmotiven ohne struktiven Wert, wie sie im Mißverhältnis der schwachen Zickzack-Sima zum schweren Kranzgesims zutage tritt, wodurch jedes Verhältnis von Kraft zu Last aufgehoben erscheint; mit einem Wort: die körper- und kraftlose, dafür aber dekorative Flächenwirkung, dies alles ist asiatisch, speziell mesopotamisch.

Ich habe früher den ornamentalen Streifen der Prunkfassade mit einem Gürtel verglichen; man könnte auch von einem Spitzenbesatz sprechen, besonders wenn man den Mustergrund, die Füllung der Flächen, betrachtet. Denn während das monumentale Muster: Zickzack und Rosetten nach antiker Tradition ausgearbeitet ist und plastisch heraustritt, ist der Mustergrund, d. i. die nach den Rosetten erübrigende Füllung der Dreiecke, gleichsam ausgestochen oder wie STRZYGOWSKI im Gegensatz zum plastischen Schattendunkel es benennt, im Tiefendunkel komponiert. Er wirkt wie ein Spitzenbesatz auf schwarzer Fläche, zu der hier die ausgestochenen Löcher zusammenfließen. Während also die plastischen Partien des Monumentalmusters zum Teil im Schattendunkel liegen und die Richtung des einfallenden Lichtes erkennen lassen, erscheinen die dunkeln Partien des Mustergrundes wie Löcher ins Schwarze; oder allgemeiner ausgedrückt: die Wirkung des Mustergrundes ist eine farbig flächenhafte. Damit leitet STRZYGOWSKI auf den Ursprung dieser Tiefendunkeltechnik über. Er schließt es aus, daß sie spontan aus der plastischen Kompositionsmanier der klassischen Völker in Licht und Schatten sich habe entwickeln können. Die Heimat der farbigen Wanddekoration in Emailziegeln ist aber, wie wir schon früher sahen, Mesopotamien. Die Übertragung jener absoluten, reinen Farbenwirkung bei Wanddekorationen in eine mehr plastische Sprache vermittels der Tiefendunkelkomposition, wie sie in Mschatta schon fertig vorliegt, müsse also unter hellenistischem Einfluß, auf mesopotamischem Boden stattgefunden haben; vielleicht an jenem für die Entwicklungsgeschichte des vorderen Orients nie hoch genug einzuschätzenden Zentrum, wo so manche Kulturschichten über- und nebeneinander liegen; die babylonische, persische, hellenistische; und

später neue noch dazukommen: die sassanidische, arabische; an der Stelle, wo der Reihe nach Ninive und Seleukia, Madâ'in und Baġdâd standen.

Beiden Ornamentalsystemen, dem plastischen wie dem flächenhaften, widmet STRZYGOWSKI, soweit sie an Mschatta zum Ausdruck kommen, ausführliche Betrachtungen. Ich habe gleich zu Beginn dieses Referates STRZYGOWSKIS eigene Worte hervorgehoben, daß seine Arbeit über Mschatta in einem Zuge niedergeschrieben ist. Das kann man ohnehin an der Art merken, wie er aus dem Vollen schöpft. Ich komme darauf zurück, um es zu rechtfertigen, wenn ich im folgenden mich kürzer fasse. Ich kann unmöglich allen Einzelheiten seiner Darstellung folgen, alle Parallelen anführen, die er zur Beweisführung heranzieht. Ihm ist es immer nur um die Festigung der großen Entwicklungskette zu tun, die er mit kunsthistorischen Daten aus allen Winkeln des Orients illustriert: babylonische, assyrische, altpersische, hellenistische (Kreuzungspunkt Seleukia!), nordmesopotamische, sassanidische und endlich islamitische Kunst. Ich will bloß die meines Erachtens für Orientalisten am meisten interessanten Punkte hervorheben und auf sie die Aufmerksamkeit lenken, und weise zunächst auf das hin, was STRZYGOWSKI über den Ursprung des Zickzackmotivs und der Rosetten,[1] ferner über die Verbindung beider im Monumentalmuster Mschattas ausführt (p. 263 ff.), bevor er an die Ornamentierungen der Profile (Kranzgesims, Sockelfries, Zickzackfries), der Rosetten und der Dreieckflächen geht. Es werden folgende Motive besprochen: Akanthus, Palmette, Weinranke, Pinienzapfen, Tier- und Flügelmotive. Was die Palmette betrifft, so sei auf das charakteristische Vorkommen der Palmettenranke auf den mohammedanischen Grabstelen Ägyptens hingewiesen, deren Inschriften sie umrahmt; ein Motiv, das unmöglich den Kopten zugeschrieben werden kann, weil die den arabischen (diese stammen aus dem 9. Jahrh.) unmittelbar vorangehenden kop-

[1] In der Form variiert treten letztere auch als Symbole auf: Sonnenscheibe, geflügelte Scheibe, Istarstern; aber auch rein ornamental schon in uralten Zeiten im Zweistromland.

tischen Grabstelen ganz anders stilisiert sind; wohl aber findet STRZYGOWSKI die Palmettenranke, wie sie auf jenen altarabischen Grabstelen vorkommt, auf einem Teppich wieder, auf dem ein sassanidischer König hockt; er ist dargestellt auf einer Silberschüssel, die wahrscheinlich aus dem Schatzfunde von Perm stammt. Über das Problem der Weinranke, die sowohl auf den Wulstprofilen Mschattas als auch zur Füllung der Dreieckflächen verwendet wird, und ihre Verbreitung über ganz Asien orientiert ein eigenes Kapitel (p. 327 ff.), aus dem ich wieder besonders hervorheben kann die Vorführung des Miḥrâb der Sitta Rukayya in Kairo, welche die persischen Motive aller antiken Beimengungen entkleidet zeigt; was einerseits ihr Fortleben selbst nach Jahrhunderten beweist, andererseits für das vollständige Einlenken des faṭimidischen (schiitischen) Ägyptens in persisches Fahrwasser spricht.[1]

Mit dem Pinienzapfenmuster der bossierten Rosetten kommt wieder Assyrien-Babylonien zu Ehren.[2] Daß das Flügelmotiv und einige der bezeichnendsten Tiermotive[3] in der Füllung der Dreiecke mit Mesopotamien in Zusammenhang gebracht werden, versteht sich nachgerade von selbst. Das Flügelmotiv kommt auch in der späteren orientalischen Kunst vor; z. B. in Mosaik ausgeführt an der Kuppel des Felsendoms zu Jerusalem (Ḳubbet eṣ-ṣaḫra), dann auf drei Brettern im arabischen Museum zu Kairo, an deren Rändern oben und unten ein Ḳor'ânvers läuft. STRZYGOWSKI verfolgt es ferner auf der sassanidischen Flügelkrone auf Münzen zwischen den Jahren 241 und 651, also durch vier Jahrhunderte. Da liegt es wohl am nächsten, mesopotamischen Ursprung anzunehmen, besonders wenn man an die assyrischen geflügelten Scheiben etc. denkt,[4] statt mit VOGÜÉ im

---

[1] Vgl. auch ‚Koptische Kunst', Einleitung XXIV.

[2] Vgl. das besonders instruktive Stuckornament aus Kujundschuk, Abb. 74.

[3] S. 309 f. des *Preuß. Jahrbuchs* wird von *N. Jahrb.* XV. 24, Note 1 dahin berichtigt, daß es sich nicht um eine Sphynx, sondern einen Löwen mit einem Menschenkopf darüber handelt.

[4] Allgemein zugängliche Abbildungen bei F. DELITZSCH, *Bibel-Babel*, 3. Vortrag, 1905, S. 42. Ebenda auch altassyrische Standarten nach einer auch von STRZYGOWSKI

Flügelmotiv islâmitischer Ornamente Engelsflügel zu sehen und diese als einen stillen Protest christlicher Arbeiter gegen den Islâm zu deuten.

Soweit STRZYGOWSKIS Ausführungen im einzelnen und seine eingehende Analyse; nun kommt es auf die Synthese an und auf die Schlüsse, die er aus der vergleichenden Analyse zieht. Sie sind doppelter Art; allgemeiner Natur, insofern sie für Mschatta einen neuen Kunstkreis postulieren und rekonstruieren, dem es angehört haben muß; und besonderer Art, insofern sie nach dem Urheber Mschattas und der Zeit seiner Entstehung fragen.

STRZYGOWSKI geht von der Beobachtung aus, daß an diesem am Rand der syrischen Wüste gelegenen Bau nicht, wie man erwarten sollte, syrische, sondern mesopotamische Elemente vorherrschen und zwar in der Anlage sowohl als in der Technik der Ausführung und in den Ornamenten. Er findet ferner zu Beginn des Mittelalters alle Anzeichen einer internationalen Revolution der Kunst vor, deren Brennpunkt man sich nähert, je weiter man von Rom und Byzanz nach Osten geht. Hier pulsiert frisches, volkstümliches Wesen, das später auch den Westen neu beleben wird. Nicht neugeschaffene ornamentale Motive, wohl aber aus älterer Zeit wieder aufgenommene kommen in Mesopotamien im Kampf mit der hellenistischen Richtung der Diadochenzeit wieder an die Oberfläche. Hier erwächst aus dem Austausch orientalischer und antiker Formen eine neue Kunstrichtung, deren charakteristisches Merkmal im Westen das Vorwiegen des toten Ornaments sein wird. Sie erstreckt sich über Iran und Zentralasien auf Ostasien ebensogut, wie sie später den Westen bis Spanien umfassen wird. STRZYGOWSKI führt also den Begriff einer mesopotamischen, speziell nordmesopotamischen Kunst ein, deren Zentrum im Städtedreieck Edessa, Amida, Nisibis gelegen sei; eine Kunstrichtung, als deren Repräsentanten wir Mschatta anzusehen hätten, und welche später von jenem Mittelpunkte aus

---

beigezogenen Schrift F. SARRES ‚Die altorientalischen Feldzeichen‘ in *Beiträge zur alten Gesch.* von LEHMANN und KORNEMANN III. 1903, p. 333 ff.

Byzanz, Syrien, Kleinasien, Armenien, das Nordgestade des Pontus, Nordafrika befruchtet und eben zur Entstehung der sogenannten byzantinischen Kunst weitaus das meiste beiträgt.

Quelle, Umfang und Ausstrahlung dieser nordmesopotamischen Kunst kann ich nicht besser als mit des Verfassers eigenen Worten charakterisieren: ‚Ich verstehe darunter jene, sagen wir zur Zeit der Sassanidenherrschaft (226—651) zwischen Euphrat und Tigris zu voller Reife gelangende Kunstströmung, die als die Erbin von Ninive und Babylon, Persepolis und Susa einerseits, von Seleukeia anderseits, zur Zeit der Parther innerasiatische und durch einen regen Handel ostasiatische Züge in sich aufgenommen und alle diese Strömungen zu einer neuen Einheit verschmolzen hat' (p. 326).

Für die hellenistischen Momente in dieser Kunst ist die Eroberung Mesopotamiens durch Alexander und die Gründung Seleukias zu Ende des 4. Jahrh. verantwortlich zu machen. Dieser fremde Einfluß erstreckte sich aber vorwiegend auf die Kleinkunst und das Handwerk. Soweit Mschatta in Betracht kommt, geht auf diese Zeit zurück die Aufnahme der griechischen Palmette, die aber an ein ähnliches, einheimisches Motiv anknüpfend und in der Form der gesprengten Palmette mit frei kombinierbaren Hälften speziell mesopotamisch wird, von da aus als Palmettenranke die islamitische Kunst durchdringt und auf sassanidischen Kapitellen später den Akanthus verdrängt.

In der Partherzeit mag die Auffassung der Qualitäten von Hell und Dunkel als farbiger Gegensätze zum Durchbruch gekommen sein; doch bedeutet dies kein Abreißen der künstlerischen Traditionen aus älterer Zeit. War doch jene Auffassung latent schon in der assyrisch-babylonischen und persischen Kunst gegeben. Es spricht nur für ihren erneuten Vorstoß in dieser Periode die gleichzeitige Einführung des Teppichs mit seiner rein farbigen Auffassung an Stelle der Sitzmöbel.

Objekte, welche nunmehr auf diese nordmesopotamische Mischkunst zurückzuführen sind, behandelt STRZYGOWSKI im zweiten Abschnitt p. 335 ff.

Nachdem er den Begriff der nordmesopotamischen Kunst aufgestellt hat, geht er daran, ihn nach zwei Seiten abzugrenzen. Zunächst hebt sich die nordmesopotamische Kunst von der sassanidisch-arabischen[1] durch die stärkere Beimengung antiker Motive ab. Schon die Ausführung des Frieses an der Prunkfassade in Stein spricht gegen sassanidischen Ursprung. Rein mesopotamisches Gepräge trägt vielmehr der 3500 *m* lange Stuckfries der Aḥmedmoschee in Kairo, der mit seinem Ornament gleichsam ein Muster ohne Ende bildet. Zur Belebung von Flächen angewandte Motive, die sich über den zu füllenden Rahmen hinaus als Muster ohne Ende fortspinnen lassen, finden wir aber an einem zweiten Produkt rein orientalischen Kunstschaffens, dem aus Baġdâd stammenden Holzmimbar von Kairuwân: keine Pflanzenmuster wie an Mschatta, sondern geometrische Linienspiele; und als weiteres differenzierendes Moment: ausschließliche Anwendung der Tiefendunkelkomposition gegenüber der Verbindung dieser mit den in Licht und Schatten profilierten Friesen Mschattas.

Die nächsten Vergleichsobjekte sind aber auch für die Datierung Mschattas wertvoll. Zunächst der flächenfüllende Schmuck am Chosraubogen. Er zeigt statt der ausgeprägten Pflanzenformen Mschattas — Akanthus, Palmette, Weinranke — phantastische Umbildungen des Akanthus. Dieser findet sich zwar auch auf persischen Kapitellen des 4.—6. Jahrh., aber auf den späteren, genau datierbaren Kapitellen des Chosroesbogens von Tāk-i-Bostān (590—628) ist er schon völlig der Palmette gewichen; eine Tatsache, welche für die möglichst hohe Datierung Mschattas in die Zeit zwischen dem 4. und 6. Jahrh. spricht. So hat sich von zwei hellenistischen Ornamenten, die Mschatta noch bewahrt, Palmette und Akanthus, bloß die erste in Mesopotamien völlig eingebürgert. Der zweite verschwand in der sassanidischen Kunst sehr bald. Die Frage nach dem Auftauchen des Akanthus in Mschatta beantwortet STRZYGOWSKI

[1] Jetzt wäre der Verfasser geneigt, diesen 3. § p. 345 ff. nicht ‚Die sassanidische und arabische' sondern: ‚Die sassanidische und islamitische Kunst' zu betiteln.

mit dem Hinweis auf Seleukia und die fortgesetzten Beziehungen des nordmesopotamischen Städtedreiecks mit Rom. Nur auf diesen Wegen kann ein Nachschub hellenistischer Motive nach Persien stattgefunden haben; sie durchsetzen hauptsächlich die dekorative Kleinkunst und ihre Einführung entsprang hier, wie in Ägypten, einem rein wirtschaftlichen Bedürfnis des Absatzes.

Nach allem bisher Gesagten ist STRZYGOWSKIS Stellung zur brennenden ‚byzantinischen Frage' klar. Die byzantinische Kunst ist ihm nach der ornamentalen Seite hin wie die sassanidische ein Kind Mesopotamiens. Diesem gemeinsamen Ursprung entspricht auch die innere Verwandtschaft beider, die man früher für ein Zeichen der Abhängigkeit des Islâms von Konstantinopel ansah. Hielt man doch den Mimbar von Kairuwân für byzantinisch, ehe man erfuhr, daß er aus Bagdad stammte. So wurde um auf Mschatta überzugehen die ausgebauchte Form gewisser Kapitelle nicht bloß ‚byzantinisch' gedeutet, sondern weiterhin auch herangezogen, um die Erbauung Mschattas in die Zeit nach Justinian zu verlegen. Dieses Argument fällt für STRZYGOWSKI weg, da er umgekehrt die Kämpferkapitelle Konstantinopels von Persien ableiten zu können glaubt, umso eher als auf oströmischem Boden die schwankende, unsichere Haltung ihres Details den fremden Ursprung ahnen läßt.

Damit komme ich an den zweiten Teil der Folgerungen STRZYGOWSKIS, zugleich ans letzte Kapitel seiner Schrift: ‚Der Künstler von Mschatta und seine Zeit.' Die Blüte der mesopotamischen Kunst verlegt STRZYGOWSKI ins 3.—5. Jahrh., die Entstehung Mschattas in das 4.—6., wobei er die ausgesprochene Neigung zeigt, mit seiner Datierung, soweit als möglich, nach rückwärts zu gehen. Seine Gründe sind zum Teil schon dargelegt worden. Er faßt sie hier noch einmal zusammen; sie gipfeln, was die Hauptfassade anlangt, in der Überzeugung, ‚daß für diese Schöpfung nur eine Zeit und eine Kunstsphäre in Betracht kommen kann, in der antike und orientalische Kunst gleich stark nebeneinander blühten'.

Was aber den Künstler von Mschatta betrifft, so kommt STRZYGOWSKI zum Schlusse, daß er ein Nordmesopotamier gewesen sei,

,der mit sassanidischer Ziegelkonstruktion und syrischem Steinbau gleich gut vertraut im Dienste eines Fürsten der Wüste stand'. Er denkt dabei an einen Phylarchen vom Stamme Ġassân, und zwar aus der Zeit vor ihrer Bekehrung zum monophysitischen Christentum. Dies ergibt sich ihm aus der Eigenart der bei den Ausgrabungen gefundenen Statuen.[1] Damit berühren sich seine Ergebnisse auffallend mit jenen, die A. Musil in seiner Untersuchung über ʿAmra und die Schlösser in Moab auf anderem Wege gewonnen hat.[2]

Doch dies sind Fragen, die mehr den Historiker angehen,[3] für den Kunsthistoriker kommt hauptsächlich in Betracht, daß bei Mschatta Rom und Byzanz ausgeschlossen sind und Mesopotamien den Ausschlag gibt. Mein knapper Auszug sucht seiner Beweisführung gerecht zu werden; Ausgrabungen dürften manches ergänzen, anderes klären; insonderheit die Reihe der nordmesopotamischen Kunstwerke (p. 335—345) wird man gern erweitert und ihre Zahl vermehrt sehen. Die Punkte, an denen Ausgrabungen Erfolg versprechen, werden ja fast stets durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse approximativ bestimmt. Niemand weiß noch, was die nächste Zukunft offenbaren kann. Strzygowski glaubt nun einen Ort zu wissen, wo neue Schätze zu heben sind; und das steht fest: das uralte, langlebige Kulturzentrum, in dem zwischen Bagdâd und Babylon die Städte Seleukia und Ktesiphon gelegen haben, kann unmöglich erloschen sein, ohne Spuren zu hinterlassen, es kann nicht bestanden haben, ohne nach mehr als einer Seite sein Licht auszustrahlen.

Und so kann es wohl als gesichert, mindestens als hochwahrscheinlich gelten, daß auch der Islâm nicht zu einem Kulturfaktor geworden ist, ohne in Mesopotamien, in diesem Fall Persien,

---

[1] Brünnow, *Die Provincia Arabia* ii. 174 vermutet in el-Munḏir (569—582) den Bauherrn Mschattas. Er datiert sie also in eine spätere Epoche als Strzygowski.

[2] *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der k. Akad.* 1905, Nr. xii, p. 40ff. Ferner *Sitzungsber.* Bd. 144. (1902), p. 47.

[3] Vom Zweck und Ursprung solcher Wüstenschlösser wird Musil, wie aus seinem Bericht im Anzeiger hervorgeht, in seinem ʿAmrawerk sehr ausführlich handeln.

manches Anlehen gemacht zu haben. Niemand wird leugnen, daß auch Byzanz (gleichviel ob dieses selbständig oder seinerseits auch von Persien abhängig war) auf den nachbarlichen Chalifenstaat abgefärbt hat; aber man bedenke den Unterschied: Byzanz war der Feind, Persien wurde sehr früh aufgesogen. Und was der unterjochte Volksstamm höherer Gesittung in den erobernden Staat hineinträgt, bis zu seiner völligen Durchsetzung, dafür bedarf es keiner erläuternder Parallelen. Zwar erst mit dem Aufkommen der ʿAbbâsiden war die Herrschaft des national arabischen Elements endgültig und für immer gebrochen;[1] die Verlegung der Residenz von Damask nach Bagdâd hatte prinzipielle, programmatische Bedeutung; die Beduinen hatten abgewirtschaftet und die unterjochten Perser nahmen Revanche, besonders als Ma'mûn, der Sohn einer Perserin, den Halbbruder 'Amîn vom Throne verdrängte. Aber man sehe die altarabischen Dichter durch: schon in ältester Zeit sind sie zum Teil persisch durchsetzt: 'Aʿšā, der halbe Mesopotamier und vielgereiste Mann[2], ist nicht mehr ganz der alte Beduinendichter im Stile eines aš-Šanfarâ oder Ta'abbaṭa Šarran, mag er sich auch im Schema seiner glatt komponierten Ḳaṣîden ans alte Muster halten. Nâbiġa macht bei den Ġassâniden, Ṭarafa und Mutalammis bei den Laḫmiden eine Schule der Verfeinerung durch; ʿAdî b. Zayd, der Begründer einer eigenen Dichtungsart, des Weinliedes, unter dessen Einfluß ja Walîd II. dichtete, hat, wie sein Vater, meist zu Madâ'in am persischen Hofe gelebt und persische Erziehung genossen[3] und über zwei Jahrhunderte hinweg reicht ihm 'Abû Nuwâs die Hand, der halbe Perser[4] und zweite Stern unter den Weindichtern. So ist es kein Wunder, wenn im arabischen Weinlied ‚die Könige' eine Rolle spielen ‚denen das Festland der zwei 'Irâḳprovinzen und das

[1] J. WELLHAUSEN, *Das arab. Reich und sein Sturz*, p. 347 ff.

[2] Er hat sein halbes Leben in Mesopotamien, am Hof des Kisrā und in Syrien verbracht. Seine Vorliebe für griechische, aramäische und persische Fremdwörter ist bekannt. H. THORBECKE in *Morgenl. Forsch.* Leipzig 1875.

[3] BROCKELMANN, *Gesch. der arab. Lit.* I. 29 f.

[4] Seine Mutter war eine Perserin, Ǵellebân. Bezeichnend für Abû Nuwâs ist die ganz unarabische Knabenliebe. v. KREMER II. 369.

Meer gehört', denen die berauschten Dichter sich an Macht gleichdünken (Kâmil 72, 6). Und die sangeskundigen Dihkâne, persische Vögte, bei denen vor schönen Tänzerinnen gezecht wird, werden noch unter 'Omar I. poetisch verwertet (Nöldeke, *Del.* 28 unten). Von 'Abû Nuwâs rühren aber die Verse her, die persische Weinbecher beschreiben, auf deren Boden ein persischer König abgebildet ist (Kâm. 515, 12 f. 516, 1 f.). Soweit die altarabische Poesie zur Zeit der Omayyaden heidnisch bleibt, verknöchert sie; neues Leben fährt in sie erst zur 'Abbâsidenzeit durch die Berührung mit Persien.[1] So macht auch Abû Nuwâs energisch gegen den alten Stil Front, indem er selbst neue Wege geht, aber auch die alten verspottet, in einer Weise, die zugleich zeigen soll, wie wenig er sich als Araber fühlt: ‚. . . wer sind die Banû 'Asad und Tamîm und Kays und ihre Schwesterstämme? die Beduinenaraber gelten nichts bei Gott.'[2] Und da wir von Dichtern sprechen, sei gleich hier erwähnt, daß die Araber auch ihre Musik und ihre Sänger wie Sängerinnen aus Persien bezogen haben.[3] Die erzählende Literatur stand zum Teil schon sehr früh unter persischem Einfluß; der erste Märchenerzähler, den die Literaturgeschichte mit Namen kennt, Nadr b. el-Ḥârit, gab persische Geschichten zum besten; er hatte sie wohl in Ḥîra gelernt.[4]

Mit dem Aufkommen der 'Abbâsiden beginnt aber nicht bloß in der Poesie eine neue Ära des steigenden iranischen Einflusses.[5] Dieser zeigt sich vielmehr auch in der Wissenschaft, besonders in der Geschichte, wo die mittelpersische Annalistik vorbildlich wirkte;[6]

---

[1] Vgl. die Beilage zur *MAZ* 22. II. 1905: ‚Arabische oder seldschukische Kultur', von G. Jacob.

[2] Ahlwardt Nr. 26, 3 f. Vgl. Brockelmann I. 75. Goldziher, *Abh. z. arab. Phil.* I. 1. Kap.

[3] v. Kremer I. 28, 40 ff. 44. Note 2. Zu Ibrâhîm el-Mausilîs Abstammung, vgl. Ahlwardt, *Einl. in den Diw. des Abû Nowâs* 13 f.

[4] Ibn Hišâm I. 191 unten. Für die spätere Zeit, vgl. v. Kremer II. 477 f.

[5] Sentimentale Richtung! vgl. v. Kremer II. 368 und meine al-Ḫansâ (*SBWA* 1904) p. 32 unten. Zur ganzen Charakteristik: Brockelmann I. 71 ff.

[6] Daß der Sinn für Geschichte den Arabern überhaupt erst aus Persien kam, hat zuerst Goldziher ausgesprochen. Siehe bei Brockelmann I. 134. Kremer II.

in der Theologie konnte aber auch der nationale Antagonismus der schiitischen Perser zum Ausdruck kommen.[1]

Daß auch die griechische Episode, welche mit Alexander und den Diadochenstaaten über den Orient hereinbrach und durch Römer und Byzantiner gefördert wurde, nicht spurlos am Islâm vorüberging, versteht sich von selbst. Ich möchte nur an die im sassanidischen Persien (350 n. Chr.) gegründete und noch unter den ʿAbbâsiden fortblühende persisch-syrische Schule von Gondešapûr erinnern,[2] aus welcher den Arabern die aristotelische Logik vermittelt wurde; und diese gab den Grundstein zur national-arabischen Grammatik.[3] Doch der griechische Einfluß bezog sich meist auf Philosophie und exakte Wissenschaften. Vermittler waren die Aramäer und Juden. So kam auch die Medizin den Arabern von den Griechen zu, doch durch Vermittlung Persiens, wohin die Syrer sie verpflanzt hatten. Auch da war Gondešapûr das Zentrum.[4]

‚Mit dem Wechsel der Dynastie veränderte sich auch die innere Art der Regierung.'[5] WELLHAUSEN läßt es allerdings dahinstehen, ob dabei vorzugsweise persischer Einfluß wirkte. Aber die Stellung der Iranier war die dominierende im Staat[6] und die Barmekiden, die sich durch ein halbes Jahrhundert in den höchsten Staatsämtern behaupteten, waren Perser.[7] Das Wesirat ist sicherlich ein persisches Amt; darum ist auch Bozorgimihr, der persische Großwesir, in der Literatur das unerreichte Vorbild eines arabischen Wesirs;[8] und eine iranische Institution des ʿAbbâsidenhofes war, auch nach WELL-

---

422. — BROCKELMANN betitelt das zweite Buch des ersten Bandes bezeichnend genug: die islâmische Literatur in arabischer Sprache!

[1] KREMER II. 397. 400 unten.

[2] BROCKELMANN I. 97. 202, wo die weiteren Nachweise.

[3] Ihre Hauptvertreter waren — Perser, sowohl in der Schule von Kûfa, wie in der von Baṣra; v. KREMER II. 468.

[4] BROCKELMANN I. 230.

[5] WELLHAUSEN 348.

[6] Ebenda 352; v. KREMER I. 233. *Kulturgesch. Streifzüge* 31.

[7] BROCKELMANN I. 71. v. KREMER I. 184f.

[8] v. KREMER I. 185f.

HAUSEN,[1] der Henker, die ‚außer dem Wesir . . . vielleicht am meisten hervorstechende Figur unter dem Amtspersonal' und — der Hofastrologe.

In die Hofetikette mag schon zur Omayyadenzeit persischer Unfug eingerissen sein,[2] besonders die geregelten, wöchentlich mehrmals wiederkehrenden Trinkgelage der Omayyaden sind den Chosroen nachgeahmt. Aber auch in der Staatsverwaltung, besonders der östlichen Provinzen lehnte man sich an Persien an. Da waren die Beamten trotz aller Gegenagitation Perser;[3] bei der Münzreform ʿAbd el-Meliks wurde der schon lang vorher in Arabien kursierende sassanidische Dirhem der Silberwährung zugrunde gelegt.[4] Die Besteuerung des Bodens war ganz nach persischem Muster durchgeführt,[5] wie denn auch das Finanzjahr mit dem persischen Jahresanfang, dem Nauruzfest, begann.[6]

In militärischen Dingen war es nicht viel anders. Das römische Lager (خندق) lernten die Araber wohl durch die Perser kennen.[7] Unter Manṣûr bestand die Elitegarde des Kalifen aus Chorasânern, während Muʿtaṣim, der die Residenz nach Samarrâ verlegte, gar die Türken vorzog.[8] Daß die Araber auch unabhängig von den Persern ihr Lehenswesen hätten ausbilden können,[9] ist wohl wahr. Aber auffallend bleibt die Verleihung von Militärlehen; wir kennen diese Institution aus dem Kodex *Ḫammurabi* §§ 26—41. Unter den Bujiden kam sie zum Schaden des Staatssäckels und des Bodenertrages als die einzig übliche Art der Besoldung ganz besonders in Schwung.[10]

---

[1] l. n. p. 350.

[2] v. KREMER I. 142, 148f.

[3] v. KREMER I. 168, 173. II. 179.

[4] KREMER I. 170. 257.

[5] l. n. 256.

[6] l. n. 279. Diesem Fest des Frühlingsäquinoktiums, entsprach ein gleichfalls persisches Fest des Herbstäquinoktiums, Mihragân; beide wurden von den ʿAbbâsiden gefeiert. KREMER II. 78ff.

[7] l. n. I. 205.

[8] I. 233f.

[9] I. 109.

[10] I. 238. 253.

Und da muß man sich sagen: was schon einmal am selben Fleck Erde bestanden hatte, brauchte nicht ein zweites Mal erfunden zu werden.

Es ist endlich längst schon erkannt worden, daß die Araber auch ihre Baukunst nicht unabhängig von den sie umgebenden Nationen ausgebildet haben. Bekannt ist der vielzitierte Ausspruch Ibn Ḫaldûns in seiner Muḳaddama (I. 342): فلذلك عند ما تكون الدولة بدوية فى اوّل أمرها (!) تفتقر فى امر البناء الى غير قطرها. Bisher dachte man aber dabei nur an Byzantiner und nahm den byzantinischen Ursprung der arabischen Kunst, besonders für Syrien, als feststehend an, während man für den Osten auch die persischen Vorbilder gelten ließ.[1] Soweit Byzanz in Betracht kommt, stützte man sich hauptsächlich auf die übereinstimmenden Nachrichten von den ältesten Omayyadenbauten, besonders jenen Walîd I.,[2] die von byzantinischen Werkleuten erbaut worden sind. Diesen Einfluß muß man für die erste Periode des Islâm zugeben und kann sich fragen, ob Byzanz dabei nicht selbst von Persien abhängig war. Aber bald wurde es im Kalifenstaate anders. v. KREMER[3] beginnt die Entwickelung der arabischen Baukunst eben mit der Zeit nach jenen ‚ganz in byzantinisch-griechischem Geschmacke' gehaltenen ‚und von griechischen Werkmeistern' aufgeführten Bauten, mit der Moschee des Aḥmed b. Ṭulûn in Kairo.[4]

Hier wäre zunächst mit der historischen und kunsthistorischen Forschung anzusetzen. Man darf nicht vergessen, daß es stets dieselben Nachrichten über die Omayyaden- und ʿOmarmoschee (Damask und Jerusalem) zum Teil über die 'Aḥmed b. Ṭulûn und Kaʿba sind, die sich durch alle Generationen kunsthistorischer Bücher vererben;

[1] Vgl. v. KREMER, *Kulturgesch.* II. 48 für den Bau Baġdâds; ebenda für die Baukunst 319 Note 1 und 288 ff. für die Kunstindustrie, 303 für die dekorative Malerei.

[2] Vgl. z. B. v. ŹMIGRODZKI, *Gesch. der Baukunst der Araber* etc. Krakau 1899, p. 34, wo die weiteren Nachweise zu finden sind. — Zusammengestellt sind solche historische Zitate von GOLDZIHER im *Globus*, Bd. 86, Nr. 6, p. 95, Anm. 2 ff.

[3] ‚Topographie von Damaskus' *Denkschr. der k. Akad. der Wiss. phil.-hist. Kl.* 5. Bd. p. 24 f.

[4] Wie wir oben schon sahen, ist aber der Stil gerade dieses Baues schon ganz in persisch-mesopotamischem Fahrwasser und Samarrâ wahrscheinlich sein Ur-

vielleicht besitzen wir aber auch andere Hinweisungen. Gerade, was die Ṭulûnmoschee betrifft, beruft sich STRZYGOWSKI auf Ḳuḍâʿî[1] und was die Kaʿba anlangt, so soll Abû ʿUṯmân Saʿîd b. Musaǵǵiḥ den beim Kaʿbabau unter Ibn ez-Zubayr beschäftigten persischen Werkleuten ihre Lieder abgelauscht haben.[2] Am Ende ist auch auf die ganze Frage, woher die Bauleute kamen, gar nicht soviel zu geben, wenigstens nicht auf die Form, in der sie von den Historikern beantwortet wird. Denn für sie war die Gesandtschaft, die bei solcher Gelegenheit von Byzanz kam oder nach Byzanz ging, die Hauptsache, während man der persischen Arbeiter, die ja im eigenen Staate lebten, nicht weiter gedachte. Bei der Knappheit und allgemeinen Unverläßlichkeit von Baulegenden und Baugeschichten sollte man jedenfalls dem kunsthistorischen Beweis bis zu einem gewissen Grade Aufmerksamkeit schenken.

Nach STRZYGOWSKI hat er ungefähr dasselbe Ergebnis zutage gefördert, zu dem uns ein allgemein kulturhistorischer Streifzug führte: der Westen mag besonders in früherer Zeit mehr dem byzantinischen Einfluß zugänglich gewesen sein; die östlichen Provinzen waren von vornherein persische Domäne. Es steht außer Zweifel, daß im Rahmen des Islâm nach Niederwerfung der syrischen Omayyaden Persien immer mehr an Einfluß gewann und schließlich vollständig siegte — nicht nur in den oben gestreiften allgemein kulturellen Gebieten, sondern vor allem auch auf dem der bildenden Kunst. Diesen Nachweis gegen ältere Versuche den Ursprung der islâmitischen Kunst zu skizzieren, in entscheidender Weise geführt zu haben, ist das Verdienst der Arbeit STRZYGOWSKIS.

N. RHODOKANAKIS.

sprungsort. Wie sehr übrigens die ganze vorderasiatische Baukunst sachlich und in der Terminologie von Mesopotamien, und zwar von Assyrien-Babylonien, das seinerseits Persien beeinflußte, abhing, zeigen folgende von D. H. MÜLLER aufgestellte Gleichungen: باب, aram. בָּבָא, ursprünglich aus ass.-babyl. *bâb* entlehnt; desgleichen لبنة לבנתא ܠܒܢܬܐ aus ass.-bab. *libittu*. آجرّ = *agurru* (*WZKM.* I, 22 f.). Ferner vgl. desselben Verfassers *Ezechielstudien*, p. 58, Note, über مدماك = *nadbaku* (Bauschichte).

[1] Siehe oben p. 295 und ‚Koptische Kunst', Einl. XXIV. *Mschatta*, p. 246.

[2] Ag. III. 84 f. KREMER I. 40.

Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen. Band IX: 1. Halbband. ‚Geschichte der indischen Litteratur' von Dr. M. Winternitz, Professor a. d. deutschen Universität in Prag. 1. Halbband. Leipzig, C. F. Amelang, 1904. Mk. 3.75. — Band X: 1. Halbband. ‚Geschichte der japanischen Litteratur' von Dr. K. Florenz, Professor a. d. Universität zu Tokyo. 1. Halbband. Leipzig, C. F. Amelang, 1905. Mk. 3.75.

Die Serie populärer Handbücher der orientalischen Literaturen, die sich *Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* betitelt, hat sich bereits trefflich bewährt. C. Brockelmann, P. Horn und W. Grube haben mit ihren Darstellungen der arabischen, persischen und chinesischen Literatur einem dringenden Bedürfnis entsprochen, indem sie den betreffenden Literaturen zum ersten Male eine durch Darstellungsweise und Inhalt gleich ausgezeichnete Behandlung zuteil werden ließen. Diesen sind nun zwei weitere Literaturgeschichten aus der Feder zweier hervorragender Forscher gefolgt, die beide in jeder Hinsicht gediegene Leistungen bedeuten.

Es mangelt zwar nicht an ausgezeichneten Darstellungen der indischen Literatur, doch repräsentiert die von Winternitz den heutigen Stand der Forschung, die ja in den letzten Jahrzehnten so manches bedeutungsvolle Ergebnis gezeitigt hat. Und schon darum hat eine neue Literaturgeschichte neben den bereits vorhandenen gewiß ihre Existenzberechtigung. Der vorliegende erste Halbband ist ausschließlich der Darstellung der vedischen Literatur gewidmet. Aus den einleitenden Abschnitten verdient vor allem die Erörterung der Frage hervorgehoben zu werden, ob die Schrift in der ältesten Periode der indischen Literatur für literarische Zwecke in Gebrauch kam. Winternitz vertritt hier in Übereinstimmung mit den Ausführungen von Rhys Davids in dessen *Buddhist India* mit den besten Gründen und in überzeugender Weise die Ansicht, daß trotz frühzeitiger Kenntnis der Schrift während der langen Entwicklungszeit der ältesten brahmanischen und buddhistischen Literaturdenkmäler eine schriftliche Fixierung derselben nicht stattgefunden hat.

Ein besonderer Vorzug der Winternitz'schen Literaturgeschichte besteht darin, daß der Verfasser sich bei der Beurteilung der einzelnen Literaturgattungen von Übertreibungen fernhält, wie wir ihnen gerade auf diesem Gebiete so häufig begegnen. Dies gilt ebenso sehr für die Charakteristik der Rig-Veda-Hymnen, in der Winternitz zwischen den bekannten Extremen in der Beurteilung ihres poetischen Gehaltes und der durch sie repräsentierten Kulturstufe die Mitte hält, wie für das Kapitel über die Zauberlieder des Atharva-Veda, in dem Winternitz die Ansicht Oldenbergs bekämpft, als wären diese Lieder sämtlich nach dem Vorbild der Rig-Veda-Hymnen geschaffen, also jüngeren Datums als diese. Die ethnologischen Parallelen, auf die Winternitz verweist, lassen es als ganz zweifellos erscheinen, daß der Atharva-Veda, abgesehen von den ausschließlich für Opferzwecke bestimmten Liedern und den theosophischen und kosmogonischen Hymnen, ein uraltes Denkmal volkstümlicher Poesie, ,eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis des eigentlichen, von der Priesterreligion noch unbeeinflußten Volksglaubens' ist. Auch die Beurteilung der Upanishad-Lehren seitens des Verfassers wird ihrer wahren Bedeutung jedenfalls gerechter, als ihre gar zu überschwängliche Wertschätzung seitens Deussens. Ohneweiters einleuchtend und den durch nichts gerechtfertigten Erklärungen des Petersburger Wörterbuches und Deussens vorzuziehen ist auch die von Winternitz (p. 211) erklärte Bedeutungsentwicklung des Grundbegriffes der Upanishad-Philosophie, des Wortes Brahman, von ,Gebet' oder ,Zauberformel' zur Bezeichnung der *trayī vidyā*, und von da infolge der Vergöttlichung von Veda und Opfer zur Bedeutung des ,Zuerstgeschaffenen', des ,Urgrunds alles Seins'. Dagegen scheint mir die maßlose Überhebung der Brahmanen nicht ,tief im Wesen des indogermanischen Geistes begründet', durch die größere Vertrautheit der Indogermanen mit ihren Göttern und ihre höhere Taxierung des Menschenwertes bedingt zu sein, sondern in der alles überragenden Bedeutung, die die Priesterschaft dem Opfer aus materiellem Interesse zu verleihen wußte, in dessen Erhebung zur göttlichen Potenz und in der unerhörten Erstarkung des priesterlichen Einflusses ausreichende

Erklärung zu finden. Die einzelnen Literaturperioden, deren Darstellung zufolge ihrer Gründlichkeit, Klarheit und Übersichtlichkeit meisterhaft genannt werden darf, veranschaulicht der Verfasser durch eine Fülle glücklich gewählter Übersetzungsproben. Die den schlichten Erzählerton des Originals wiedergebenden Prosaübersetzungen der schönsten Stellen der Brāhmaṇa-Literatur und die trefflich gelungenen metrischen Übertragungen besonders der Zauberlieder des Atharva-Veda sind Beispiele verständnisvoller, feinfühliger Übersetzungskunst.

In dem Exkurs über ‚das Alter des Veda', der den vorliegenden Halbband abschließt, gelangt WINTERNITZ zu dem Resultat, daß für die ganze vorbuddhistische Literatur eine Entwicklungsdauer angenommen werden muß, die es, gleich den astronomischen Untersuchungen JACOBIS, wahrscheinlich macht, daß der Rigveda in das dritte, die durch ihn repräsentierte altindische Kultur bis in das vierte vorchristliche Jahrtausend hinaufzudatieren ist. Mag auch die Diskussion über diese Frage noch lange nicht als endgültig abgeschlossen erachtet werden, so hat doch diese Datierung weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als jene Angaben, die sich auf die willkürliche MAX MÜLLER'sche Datierung stützen. Für keinen Fall erscheinen die niedriger gegriffenen Ansätze durch den in diesem Zusammenhange wohl unzulässigen Hinweis OLDENBERGS auf die Entwicklung Amerikas gerechtfertigt.

WINTERNITZ hat die schwierige Aufgabe, eine allgemein verständliche Darstellung der indischen Literatur zu liefern, die dem Laien eine klare Vorstellung von den geistigen Produkten des alten Indien, seiner Kultur und der Eigenart seiner Bewohner geben soll, durch eine glänzende Darstellungsweise und eine treffliche Abgrenzung des behandelten Stoffes glücklich und mit außerordentlichem Geschick gelöst. Aber ein sachlich besonnenes Urteil und eine tief eindringende und klare Erörterung bedeutsamer Streitfragen verleihen diesem Buche andrerseits auch ein streng wissenschaftliches Gepräge und sichern ihm die beste Aufnahme und Wertschätzung auch in Fachkreisen.

‚Die Geschichte der japanischen Litteratur' von FLORENZ ist die erste völlig verläßliche und ausführliche Darstellung, die durchwegs

aus den Quellen selbst schöpft und nicht nur ein überaus anschauliches Bild dieser Literatur und ihres Entwicklungsganges entrollt, sondern auch einen Einblick in die politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse der jeweiligen Literaturepochen und in die nationale Eigenart des japanischen Volkes gewährt. Allerdings steht diese Literatur unter vorwiegend chinesischem Einfluß, und infolge der Einführung der chinesischen Schrift und Sprache, der intensiven Pflege der chinesischen Literatur, infolge eines regen Verkehres mit China und der Nachahmung seiner staatlichen Einrichtungen und seines gesellschaftlichen Lebens, erhielt das ganze Denken und Fühlen der Japaner in so hohem Grade chinesisches Gepräge, daß es zumeist nicht leicht, oft auch ganz unmöglich ist, aus der fremdartigen Umhüllung den spezifisch japanischen Kern herauszuerkennen. Ob freilich der Einfluß der chinesischen Kultur in demselben Maße in die breiteren Schichten des Volkes gedrungen ist und eine ebenso tiefgreifende Umbildung der nationalen Eigenart zur Folge gehabt hat, bleibt immerhin fraglich. Denn abgesehen von der ältesten Periode wird der Literaturabschnitt, dem der vorliegende Halbband gewidmet ist, und der bis zum Schluß der Heian-Zeit reicht, zumeist durch Personen repräsentiert, die den Hofkreisen angehören oder in sehr naher Beziehung zu ihnen stehen. Die spärlichen Überreste der volkstümlichen Literatur, die das Schlußkapitel dieses Buches behandelt, und der bewußte Gegensatz, in den sich die höfischen Kreise zum Volke setzten, würden darauf hindeuten, daß dieses seine Eigenart bewahrt hat.

Die Frage, wann die Japaner den Gebrauch der Schrift kennen gelernt haben, ist strittig. Florenz verwirft die Hypothese von der Existenz einer autochthonen Schrift, die der Einführung der chinesischen Schrift vorausgehen soll, eine Hypothese, die sich auf die Divination aus den Rißlinien einer über dem Feuer gerösteten Schildkrötenschale stützt. Es wäre auch sonderbar, wenn die Japaner trotz der ungeheuren Schwierigkeiten, die ihnen die Aneignung der chinesischen Schrift bot, und die sie auf verschiedene Weise zu mildern suchten, dieser zuliebe eine schon vorhandene Schrift völlig

spurlos hätten verschwinden lassen. Nach der Erörterung der frühesten Beziehungen, die seit Beginn der christlichen Zeitrechnung zwischen Korea, sowie China und Japan bestanden, gibt Florenz eine treffliche Charakteristik der archaischen, unverfälscht japanischen Literatur, die uns das japanische Volk noch auf einer primitiven Kulturstufe stehend zeigt, der archaischen Poesie, wie sie in den Gesängen des Kojiki und Nihongi erscheint, und der archaischen Prosa, der kulturgeschichtlich interessanten, durch eine kräftige, bilderreiche und feierlich ernste Sprache ausgezeichneten Norito-Rituale. Diese enthalten viel altes Sprachgut und sind eine wichtige Quelle für die Kenntnis des reinen Shintoismus. Längere Ubersetzungsproben geben ein klares Bild dieser für den Laien bisher unzugänglichen Literaturepoche.

Wie sehr der Einfluß des Buddhismus und der chinesischen Kultur das japanische Wesen durchtränkt und umgeformt hat, zeigt schon die folgende, bis gegen das Ende des achten Jahrhunderts reichende Literaturperiode der Nara-Zeit. Unter den teils in chinesischer, teils in japanischer Sprache abgefaßten Prosawerken dieser Zeit verdienen die auch mythologisch wichtigen Geschichtswerke Kojiki und Nihongi hervorgehoben zu werden. Der hohe Aufschwung der lyrischen Poesie gibt sich in einem Produkt dieser Zeit, der Gedichtsammlung Manyōshū kund, die neben vielen wertlosen Künsteleien auch sehr viel schönes und poetisch tief Empfundenes enthält. Den hier vertretenen Dichter Yakamochi hält Florenz auf Grund schwerwiegender innerer Kriterien für den Kompilator der ganzen Sammlung. Eine überaus reichhaltige Auswahl von eigenen Übersetzungen, die auch den Laien das Eigenartige dieser Dichtungen erkennen lassen, bilden eine höchst willkommene Ergänzung zu des Verfassers prächtig ausgestatteten ‚Dichtergrüßen aus dem Osten‘.

Die Literatur der Heian-Zeit (794—1186) zeigt nicht nur die Zunahme des chinesischen Einflusses, der bis zur Geringschätzung alles Einheimischen führt, sondern ist gleichzeitig ein getreues Spiegelbild des höfischen Lebens mit seinem ungeheuren Aufwand an Luxus, seinen Liebesabenteuern und Ränken, seiner innerlichen Hohlheit

und Verweichlichung. Darum begegnen uns in den Gedichten dieser Periode, deren vorzüglichster Vertreter das Kokinshū ist, neben manchem Zarten und tief Empfundenen doch zumeist eine übertrieben sentimentale, tränenselige Stimmung, eintönige Variierung derselben Gedanken, Mangel an Originalität. Dagegen schreitet die japanische Prosa, an deren Entwicklung die Frauen einen überwiegenden Anteil haben, in den Liedervorreden, der Erzählungsliteratur (Monogatari) und in der Tagebuchliteratur stetig ihrer Vervollkommnung zu, bis sie in dem Genji-Roman der gelehrten Frau Murasaki-Shikibu und in dem Skizzenbuch der geistreichen und sarkastischen Frau Sei Shonagon ihren Höhepunkt erreicht. Tiefgreifende politische Umwälzungen am Schluß der Heian-Periode bedingen noch die Entstehung einer Art historischen Romanes.

Florenz hat sich schon durch seine ausgezeichneten Übersetzungen ‚Japanischer Dichtungen‘ sowie durch seine ‚Japanische Mythologie‘ große Verdienste um die Verbreitung der Kenntnis japanischer Literatur erworben. Diesen reiht sich nun der erste Halbband seiner Literaturgeschichte an, die in ihrer glänzenden Darstellungsweise, ihrer meisterhaften Charakteristik der erörterten Literaturperioden, in der ungewöhnlich reichen Auswahl mustergültiger Übersetzungen, in ihren das Verständnis der Literatur fördernden historischen Exkursen und zahlreichen kulturgeschichtlich interessanten Aufschlüssen eine Gabe bildet, für welche alle jene, die der japanischen Literatur Interesse entgegenbringen, dem gelehrten Verfasser besten Dank wissen werden.

Bernhard Geiger.

Chr. Bartholomae. *Die Gathas des Awesta,* Zarathushtras Verspredigten, übersetzt von —. Straßburg, K. J. Trübner, 1905, kl. 8°, x und 133 S., M. 3.

Die Gathas bilden den ältesten, aber zugleich auch schwierigsten Teil des Religionsbuches der Parsen und selbst die einheimischen

Kommentatoren sind nicht imstande den präzisen Sinn einer ganzen Reihe von Stellen anzugeben. Es hängt dies mit dem aphoristischen Charakter dieser Stücke zusammen, die in mancher Hinsicht an den Veda, in mancher an den Koran erinnern. Ein Prophet, der seinen Zeitgenossen eine neue Lehre ankündigte, konnte dies nur in mündlicher, ausführlicher Rede tun und wenn er dann zum Schlusse ein Résumé des Vorgetragenen in einigen Memorialversen hinzufügte, so waren diese selbstverständlich nur denen ganz verständlich, die die ausführliche Erörterung gehört hatten. Aufgezeichnet wurde aber natürlich nur das knappe ‚argumentum' und es ist begreiflich, daß, als sich ein Ritual herausgebildet hatte, die Verse allein, als das authentische Wort des Propheten, rezitiert und weiterhin als heilig überliefert wurden. Ähnliches geschah bekanntlich in Indien bezüglich vedischer Hymnen, buddhistischer Gathas und Fabeln. Ich halte darnach den vom Verfasser angewendeten Ausdruck ‚Verspredigt' nicht für ganz zutreffend, da wir unter ‚Predigt' gerade die ausführliche Erörterung einer Bibelstelle verstehen; besser wäre vielleicht ‚Glaubenssätze'. Auch mit der Methode die termini technici der zarathushtrischen Lehre bald unübersetzt zu lassen, bald durch Äquivalente wiederzugeben, kann ich mich nicht befreunden, zumal der Verfasser selbst zugibt (S. VII), daß bei den Götternamen ‚eine feste Grenze zwischen dem abstrakten Begriff und der Gottheit nicht vorhanden sei', während er gerade auf diese Unterscheidung seine verschiedene Behandlung dieser Namen basiert. Schließlich noch eine grammatische Bemerkung; auf S. x heißt es: ‚θ und ṯ lauten wie englisches *th*.' Warum sind sie dann überhaupt unterschieden worden? Aus welchen Gründen perhorresziert B. die von mir und COLLITZ bewiesene Aussprache des letzteren als implosive Tenuis, etwa wie im deutschen ‚Hut ab'? Doch genug der Rekriminationen. Wer sich mit den Grundlehren des Zoroastrismus bekannt machen will, wer die geistvolle Interpretation derselben von einem der ersten Iranisten kennen lernen will, der nehme dies Buch zur Hand. Die philologische Begründung jeder Stelle findet sich in des Verfassers kürzlich erschienenem altiranischen Wörterbuche und zudem sind

jeder Gatha Anmerkungen und Inhaltsübersicht, sowie in einem alphabetisch geordneten Anhang die Erklärung der wichtigsten Personennamen und Schlagwörter beigegeben, sodaß auch der Nicht-Iranist sich bald vollkommen zurecht finden dürfte. Das Verständnis eines der schwierigsten Religionsbücher ist durch das vorliegende Werk ein gutes Stück gefördert worden.

Graz. J. KIRSTE.

The Śrauta-sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin. Edited by REUTER, J. N., Ph. D., LL. D., Lecturer of Sanskrit in the University of Helsingfors. Part I. [Reprinted from the ‚Acta Societatis Scientiarum Fennicae. T. XXV, Pars II.] London: LUZAC & Co. 1904. 4⁰, 216 pp.

Diese lang erwartete Ausgabe des zur Rāṇāyaṇīyaschule des Sāmaveda gehörigen Drāhyāyaṇa-Śrautasūtra wird jeder, der sich für die altindische Ritualliteratur interessiert, mit Freude und Dankbarkeit begrüßen. Wenn auch das Sūtra des Drāhyāyaṇa von dem des Lāṭyāyana nur wenig abweicht, so weiß doch jeder, der mit der Sūtraliteratur vertraut ist, daß ein jedes der alten Sūtras, wenn es auch einem anderen noch so nahe steht, immer etwas Neues und Wertvolles bringt — man denke nur an Hiraṇyakeśin und Āpastamba. Abgesehen davon besitzen wir das Lāṭyāyana-Sūtra nur — es ist kaum nötig, dieses ‚nur‘ näher zu begründen — in einer Ausgabe der ‚Bibliotheca Indica‘, während uns hier Dr. REUTER eine mit peinlichster Sorgfalt und gründlichster philologischer Kritik auf Grund einer stattlichen Anzahl von Handschriften des Textes sowohl wie des Kommentars hergestellte Ausgabe darbietet. Der von REUTER ebenfalls mit herausgegebene Kommentar ist der des Dhanvin, der auch darum von Wichtigkeit ist, weil Sāyaṇa ihn für seinen Kommentar zum Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa und zum Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa benützt hat. Auch das Drāhyāyaṇa-Sūtra selbst wird gewiß zur Erklärung

des noch lange nicht genügend erforschten Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa manches beitragen. Der vorliegende erste Teil enthält die ersten zehn Paṭalas und bildet ungefähr ein Drittel des ganzen Werkes. Möge es dem Herausgeber gegönnt sein, seine prächtige Ausgabe — das Resultat langjähriger, entsagungsvoller Arbeit — bald vollendet zu sehen!

M. Winternitz.

Die Muʿallaqa des Ṭarafa.

Übersetzt und erklärt
von
Bernhard Geiger.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, eine ehemalige Dissertation in wesentlich gekürzter und umgearbeiteter Form, ist als Ergänzung zu Nöldekes *Fünf Moʿallaqât* gedacht. Wenn ich es nun wage, die Übersetzung und Erklärung einer der schwierigsten Muʿallaqât entgegen meiner früheren Absicht verhältnismäßig kurze Zeit nach Beendigung der Arbeit zu publizieren, so geschieht es aus dem Grunde, weil ich mich inzwischen anderen Studien zugewandt habe, die die Möglichkeit der Veröffentlichung dieser Arbeit zu einem späteren Zeitpunkte in Frage stellen. Ermutigt wurde ich hiezu von meinem sehr verehrten Lehrer, Herrn Dr. R. Geyer, dem ich für die Anregung zu dem Thema und für ununterbrochene, tatkräftige Förderung der Arbeit zu größtem Dank verpflichtet bin.

Der Kommentar ist als Ergänzung zu den bisherigen Erklärungen der Muʿallaqa zu betrachten. Diese habe ich nur dann zitiert, wenn meine Auffassung sich in einem Gegensatz zu ihnen befand. Desgleichen begnügte ich mich, anstatt das Variantenverzeichnis bei M. Seligsohn, *Dîwân de Ṭarafa*, zu wiederholen, mit der häufigeren Ergänzung desselben. Ich habe auch die Lesarten der Rezension des Baṭaljûsî vermerkt, dessen Kommentar ursprünglich der vorliegenden Arbeit beigegeben war und mit dem des Tibrîzî sehr oft wörtlich übereinstimmt. Mit der Übersetzung und den Erklärungen Seligsohns mußte ich mich im Kommentar

etwas eingehender befassen, weil ihre zahlreichen Unrichtigkeiten und kritiklosen, oberflächlichen Interpretationen zu einer Berichtigung herausfordern.

Abkürzungen, die der Erklärung bedürfen, sind:

Z. = Zauzanî,

T. = Tibrîzî,

A. = 'A'lam,

B. = Baṭaljûsî,

SEL. = M. SELIGSOHN, *Dîwân de Ṭarafa ibn al-ʿAbd al-Bakrî.* Paris, 1901.

Bei der Verszählung hielt ich mich an die Rezension des Tibrîzî, die durch die erste Zahl bezeichnet ist. Die folgenden Zahlen repräsentieren die AHLWARDTsche Ausgabe, die Rezension al-'Aʿlams und die az-Zauzanîs. Das Zeichen = bedeutet, daß AHLW. und A. in der Verszahl mit T. übereinstimmen. Das Fehlen einer dieser Zahlen zeigt an, daß der Vers in der entsprechenden Rezension fehlt. — Die vorliegende Anordnung von Übersetzung und Kommentar ist zwar weniger übersichtlich, ließ sich aber infolge der Teilung der Arbeit nicht vermeiden.

Einleitung.

Ṭarafa ibn al-ʿAbd, mit seinem vollständigen Namen ʿAmr ibn al-ʿAbd ibn Sufjân b. Saʿd b. Mâlik b. Ḍubaiʿa b. Qais b. Ṯaʿlaba b. ʿUkâba b. Ṣaʿb b. ʿAlî b. Bakr b. Wâʾil (b. Ḳâsiṭ b. Hinb b. 'Afṣa b. Duʿmî b. Ǧadîla b. 'Asad b. Rabîʿa b. Nizâr b. ʿAdnân[1]), gehört bekanntlich zu den berühmtesten Dichtern, die das heidnische und muslimische Arabertum aufzuweisen hat, und nach den in diesem Punkte vollständig übereinstimmenden Zeugnissen der arabischen Überlieferung war er auch einer der ältesten Dichter, von denen wir überhaupt Kenntnis besitzen. Doch ist das, was uns über seine Lebensumstände überliefert wird, überaus dürftig und bietet des

[1] So bei T.

Glaubwürdigen so wenig, daß der Versuch Seligsohns, eine Biographie dieses Dichters zu rekonstruieren, als vollständig verfehlt bezeichnet werden muß. Das einzig Wahrscheinliche ist, daß Ṭarafa zum Hofe des ʿAmr b. Hind, des Königs von al-Ḥîra (554—568/69), in Beziehung gestanden. Wenn es also aus diesem Grunde überflüssig ist, die schon so oft in den Einleitungen zu den bisherigen Muʿallaqa-Ausgaben wiedergegebenen Geschichten des Kitâb al-'Aġânî zu wiederholen, so sehe ich mich doch gezwungen, auf einige dieser, von Sel. als wahr hingenommenen Geschichten in aller Kürze einzugehen. So zeigt sich Sel. über die früheste Jugendzeit Ṭarafas wohl unterrichtet, wenn er z. B. sagt: ‚dès son enfance, il se distingua par son esprit vif et ses paroles mordantes,' und als Beweis jene Erzählung anführt, nach welcher der mit seinen Kameraden spielende(!) Ṭarafa plötzlich, als er Mutalammis oder einen anderen Dichter Verse rezitieren hörte, diesem einen groben Sprachfehler nachgewiesen haben soll. Es ist denn doch etwas gar zu naiv, derartige Anekdoten auf guten Glauben hinzunehmen. Dieselbe Leichtgläubigkeit verrät Sel. bei der Begründung seiner Ansicht, daß Ṭarafa seinen Vater schon in frühester Jugend verloren habe. Dies steht nämlich für Sel. aus dem Gedichte Dîw. xii (= Ahlw. 1) unerschütterlich fest, welches das erste, (auch nach al-'Aʿlam) schon in seiner Kindheit verfaßte Gedicht Ṭarafas sein soll. Darin wird Warda, die Mutter des Dichters, gegen die unberechtigten Ansprüche der Vettern in Schutz genommen, indem von den Söhnen Wardas gesagt wird, sie seien noch jung (صَغْرَ البَنُونَ), also noch nicht imstande, der Mutter zu ihrem Rechte zu verhelfen. Dieses Gedicht nun kann unmöglich von dem noch jugendlichen Ṭarafa herrühren. Denn es enthält von Vs. 2 an fast nur allgemeine Aussprüche über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, sowie deren Folgen, über Vergehen, Wahrheit und Lüge, Sentenzen, wie wir ihnen sonst nur bei bejahrteren, durch ein erfahrungsreiches Leben gereiften Dichtern begegnen. Somit ist die einzig richtige Bemerkung Sel.'s der Satz ‚vers qui aurait fait honneur même à un poète plus âgé que lui'. Über den nun folgenden Lebensabschnitt des Dichters

weiß SEL. ebenso trefflichen Bescheid. Er läßt ihn am Basûs-Kriege [1] teilnehmen, sich in ihm auszeichnen,[2] reich und der höchsten Ehren seines Stammes teilhaftig werden. Aber dies sind doch nur die bekannten Prahlereien der arabischen Dichter, die in einer Biographie keinen Platz beanspruchen dürfen! Bei allen diesen Anekdoten hält es SEL. nicht für der Mühe wert, auch nur ein Wort der Kritik zu verlieren. Was die bekannte Briefgeschichte betrifft, für die von ihm dasselbe gilt, so verweise ich auf die bei VOLLERS, ‚Die Gedichte des Mutalammis' (*Beiträge zur Assyriol. u. semit. Sprachwissensch.* v. 2. p. 172), zusammengestellte Ṣaḥîfa-Literatur. Mir erscheinen die inneren Widersprüche, an denen diese Geschichte leidet, so schwerwiegend, daß ich sie durchaus für unecht halten möchte. Mutalammis und Ṭarafa sind bei ʿAmr b. Hind in Ungnade gefallen. Dieser verbirgt seine feindselige Gesinnung, entläßt sie in ihre Heimat zu ihren Angehörigen und versieht beide mit Briefen an den Statthalter von al-Baḥrain, die die Weisung enthalten, die beiden Dichter zu beschenken. Diese hätte es doch sofort befremden müssen, daß der König sie nicht selbst beschenkte, da doch wohl die Vermittlung des Statthalters etwas ungewöhnlich und merkwürdig erscheint. Mutalammis schöpft schließlich, obwohl der König nichts Feindseliges hatte merken lassen, aus einem anderen Grunde Verdacht und läßt sich den Brief von einem des Weges kommenden Knaben entziffern; er erfährt die wahre Absicht ʿAmrs. Und Ṭarafa läßt sich merkwürdigerweise dadurch und durch die Warnungen des Mutalammis nicht in seiner Hoffnung auf ein Geschenk beirren! Es ist ganz besonders dieser Zug, der die Glaubwürdigkeit der Geschichte meines Erachtens vollständig erschüttert.[3]

[1] Vgl. dazu die Rezension der SEL.'schen Ausgabe von NÖLDEKE, *ZDMG*, Bd. 56, p. 161.

[2] Sätze wie: ‚il était leste et courageux comme un lion' (!) u. ä. als biographisches Detail, das aus einzelnen Versen geschöpft ist, entziehen SEL.'s ‚Introduction historique' jegliche Berechtigung zu einer solchen Benennung.

[3] Auch DE GOEJE, *WZKM*, Bd. XVIII, 102, der an einen historischen Hintergrund der Briefgeschichte glaubt, bemerkt mit Recht, Ṭarafa könne nicht so ‚dumm' gewesen sein.

Ṭarafa, der sich dem König gegenüber mehr hatte zuschulden kommen lassen als Mutalammis, soll nicht eingesehen haben, daß er sein Todesurteil mit sich führe! Auch die Begründung, der König hätte die Blutrache von dem Stamme des Dichters zu fürchten gehabt, wenn er selbst Ṭarafa hätte hinrichten lassen, ist recht schwach. Als ob dem König Abfall und Blutrache des Stammes nicht auch dann gedroht hätten, wenn er seinen Statthalter, dessen Taten doch als Vollziehung des königlichen Willens gelten mußten, zum Vollstrecker des Todesurteiles ausersehen hätte!

Welchen Wert daher die von Sel. aus solchen Erzählungen gezogenen, im bestimmtesten Tone gehaltenen Folgerungen auf Zeit und Veranlassung der Komposition haben, leuchtet ohne weiteres ein.

Ṭarafa wird bekanntlich (vgl. Ahlwardt, *Bemerkungen über die Aechtheit,* p. 58) zu den المُقِلّون gezählt, d. h. zu jenen Dichtern, die nur Weniges gedichtet haben, während ihm nach anderen nur die Mu'allaqa zuzuschreiben wäre. Für jeden Fall verdienen derartige Berichte entschieden Beachtung, und so haben auch schon die Untersuchungen Ahlwardts (*Bemerkungen,* p. 59 ff.) und Nöldekes (*ZDMG,* Bd. 56, p. 165) gezeigt, daß von der großen Zahl überlieferter Gedichte nur ein ganz geringer Bruchteil übrig bleibt, den man als ‚vermutlich echt' bezeichnen darf. Das bestbezeugte unter allen Gedichten ist die Mu'allaqa. Wenn auch in manchen Fällen die Reihenfolge der Verse in derselben sich geändert haben muß, einige Verse von einer Rezension überliefert werden, während sie in einer anderen fehlen, so ist doch der Aufbau des Gedichtes im ganzen und großen ein regelmäßiger und übersichtlicher, wie wir ihn nicht in jeder Qaṣîde finden. Dies zeigt sich auch in der Kamelbeschreibung, in welcher die Schilderung von einem Körperteil zum anderen stetig fortschreitet. Nach V. 1 ist — wie schon Ahlwardt (a. a. O.) bemerkt hat — eine Lücke und V. 2, der bis auf das Reimwort mit V. 5 der Mu'allaqa des Imrulqais identisch ist, stammt ganz gewiß nicht von Ṭarafa. Die Araber machen sich die Erklärung in solchen Fällen leicht, indem sie sagen, die Poesie sei eine Heerstraße, auf welcher oft eine Hufspur mit der anderen

zusammenfalle (B. im Komm. zu V. 2 und Ḥam. 812, Zeile 2, Kommentar des T.), also derartige Ähnlichkeiten als Werk des Zufalls betrachten. Andere dagegen, wie z. B. Ibn Qutaiba, Kitâb aš-šiʿr wa-š-šuʿarâʾ (ed. de Goeje), p. 53 u. 54, gehen chronologisch vor und betrachten jeden auffallend ähnlichen Vers eines späteren Dichters als Nachahmung der Verse früherer Dichter. Bei Versen, die — wie es bei V. 2 der Fall ist — bis auf ein einziges Wort übereinstimmen, sind Zufall und Plagiat gewiß ausgeschlossen, zumal bei den ältesten und berühmtesten der arabischen Dichter. Die Ursache auffallender Ähnlichkeiten wird eben weit häufiger, als man anzunehmen geneigt ist, in der Unsicherheit der Überlieferung zu suchen sein, die sich doch schon so oft als unverläßlich erwiesen hat.

V. 12:

أَمُونٍ كَأَلْوَاحِ الإِرَانِ نَسَأْتُهَا * عَلَى لَاحِبٍ كَأَنَّهُ ظَهْرُ بُرْجُدِ

scheint mir Imrlq. 10, 13:

وَعَنْسٍ كَأَلْوَاحِ الإِرَانِ نَصَأْتُهَا * عَلَى لَاحِبٍ كَالبُرْدِ ذِي الحِبَرَاتِ

im Ausdruck gar zu ähnlich zu sein, sodaß ich ihn gegen Nöldeke (a. a. O.) mit Ahlwardt dem Ṭarafa absprechen möchte. — V. 32 (Ahlw. 4, 31) erklärt Ahlwardt wegen der Ähnlichkeit mit Zuh. 3, 15 für unecht. Aber abgesehen davon, daß die zwei die Augen (VV. 31 u. 32) und die die Ohren (VV. 33 u. 34) beschreibenden Verse sich vortrefflich in den Zusammenhang der Kamelschilderung einfügen, spricht zugunsten der Echtheit unseres Verses der Umstand, daß Zuh. 3 (ein ebenfalls auf دِ reimendes Gedicht) als unecht gilt (Ahlw., *Bemerk.* p. 64) und überdies eine größere Zahl unverkennbarer Anklänge an unsere Muʿallaqa enthält.[1] Und auch

[1] So erinnert Zuh. 3, 14a: وَسامِعَتَيْنِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما an Muʿall. 34; Zuh. 3, 12: مَزْءُودَةٍ أَمْ فَرْقَدِ an مَذْعورَةٍ أَمْ فَرْقَدِ in V. 32; Zuh. 3, 10 (besonders مَخْرُومِ الشَّرابِ المُجَدَّدِ) an V. 17; Zuh. 3, 11: مَلْوِيٍّ مِنَ القِدِّ مُحْصَدِ an V. 37; Zuh. 3, 28: تَروحُ . . . وَتَغْتَدِي an V. 11. Auffällig ist auch, daß beide Gedichte überdies eine größere Zahl von Reimwörtern gemeinsam haben: مَرْصَدِ, مُنَضَّدِ,

mit Rücksicht auf Zuh. 3, 14ª: وَسامِعَتَيْنِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما (vgl. unseren V. 34) möchte ich Zuh. 3, 15 als Nachahmung unseres durchaus korrekten Mu'allaqa-Verses betrachten. — Die Verse

Imrlq. 4, 33: لَهُ أُذُنانِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما * كَسامِعَتَيْ مَذْعُورَةٍ وَسْطَ رَبْرَبِ
Alq. 1, 24: لَهُ حُرَّتانِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما * كَسامِعَتَيْ مَذْعُورةٍ وَسْطَ رَبْرَبِ

(vgl. auch den schon genannten Vers Zuh. 3, 14) gleichen unserem V. 34 zu sehr, als daß sie nicht als Nachahmungen anzusehen wären. Unser Vers scheint mir auch darum besser und ursprünglicher, weil wohl nicht die inmitten eines Rudels befindliche, sondern die einsame oder nur mit ihrem Jungen weidende Wildkuh erschreckt hinhorcht. — Ob die nur bei Z. vorkommenden Verse, die ich als ١٣ und ٥١ einfüge, in die Mu'allaqa gehören, erscheint mir höchst zweifelhaft. — V. 101 (bei T., an-Naḥḥâs u. Z.) mag echt sein; entscheiden läßt sich dies nicht. Gehört er aber in unser Gedicht, so möchte ich ihn nicht (wie Ahlwardt) hinter V. 86 (Ahlwardt schreibt wohl nur irrtümlich 85 statt 86), sondern hinter 92 stellen. — V. 102, dessen Sinn ist: ‚der nächste Tag schon kann dir ganz unerwartete, ungeahnte Ereignisse bescheren,' hat so wenig Bezug zu dem ganzen letzten Teil des Gedichtes, daß man ihn kaum für einen das Gedicht abschließenden allgemeinen Gedanken ansehen darf. Aber ebensowenig darf er — wie es Ahlw. tut — mit V. 103 hinter V. 66 eingeschaltet werden. Das Vorkommen von الأَيّام in beiden Versen beweist nichts. In V. 66 treten die Tage (= Zeit) als allmählich vernichtendes Prinzip auf, das keinen Unterschied kennt, und sollen als solches des Dichters Lebensanschauung begründen, während in V. 102 f. ganz gewiß nicht an Vergänglichkeit und Tod gedacht ist, sondern an unvorhergesehene Geschehnisse, schwere Schicksalsschläge u. dgl., die schon der nächste Tag bringen kann. Aus diesen Gründen bezweifle ich die Zugehörigkeit

---

تَصْطَدِ, الْمُتَعَمَّدِ, Zuh. 3, 36 يُسَوَّدِ : V. 81 لِمُسَوَّدِ (وَتَزَوَّدِ und مَوْعِدِ Zuh. 3, 43. 44: VV. 104, 103). Sollte es bloßer Zufall sein, daß auch Zuh. 3, 1 von den Wohnungsspuren in ثَهْمَد die Rede ist?

dieses Verses zur Muʿallaqa. Auch V. (101) (Ahlw., Sel.), der in allen anderen Rezensionen, auch bei B., fehlt, kann nicht hinter V. 67 eingeschoben werden. Er läßt sich schwerlich in einen inneren Zusammenhang mit den VV. 63—67 bringen, die sämtlich den Gedanken enthalten, daß niemand dem Tode entrinnen kann. — V. 103 halte ich mit Ibn Qutaiba (de Goeje), p. 93, 16 für unecht, da er den in V. 102 ausgesprochenen Gedanken ein wenig variiert. — Die Verse T. 104 u. 105, sowie V. (101) werden schon von den arabischen Gelehrten als unecht bezeichnet (vgl. Nöldeke, a. a. O. p. 162 f.), was sie gewiß auch sind. Ist es doch gerade der Schluß von Gedichten, an die sich fremde Verse am leichtesten anknüpfen lassen. Ahlw. möchte T. 104 hinter V. 66 und T. 105 hinter V. 46 unterbringen, wenn diese Verse echt wären. Doch sind sie weder an den genannten Stellen, noch sonst irgendwo in der Muʿallaqa am Platze. Die Verschiedenheit der Überlieferung am Ende des Gedichtes legt die Vermutung nahe, daß die Verse T. 101—105 nebst A. ١٠١ spätere Zusätze sind. Ob der Schluß des Gedichtes überhaupt vollständig ist, läßt sich nicht entscheiden. In der Gestalt, in der es uns vorliegt, bildet wohl V. 100 den Schlußvers. — Ich ordne die Verse folgendermaßen: 1. (Lücke.) [2.] 3—11. [12.] 13—30. 38. 31—37. 42. 43. 39—41. 44. 46. 47. 45. 48—92. 101. 93—100. [(101.) 102—105].[1] — In Anbetracht des radikalen Eingriffes, mit dem Ahlwardt die Versfolge der letzten zwei Drittel des Gedichtes total verändert, könnte obige Anordnung vielleicht allzu konservativ und allzu gewagt erscheinen. Aber ich ging von der Ansicht aus, daß man dort, wo mehrere, oft sogar in der Lesung verschiedene Rezensionen bezüglich der Versfolge übereinstimmen, nicht ohne zwingende Gründe Umstellungen vornehmen darf. Ich finde, daß man allzusehr zum Schematisieren neigt und darum mit Unrecht meint, jedes arabische Gedicht müsse genau nach einem bestimmten Schema verfaßt sein. Dann müßten z. B. alle Verse, welche das Selbstlob des Dichters enthalten, unbedingt in einem bestimmten

[1] Die eingeklammerten Verse halte ich für unecht.

Teile des Gedichtes beisammen stehen. Aber gerade unsere Mu'allaqa bietet den besten Beweis dafür, daß die arabischen Dichter in einem und demselben Gedicht öfters auf einen schon früher ausgesprochenen Gedanken zurückkommen, daß man also nicht gewaltsam ähnliche Teile eines Gedichtes, die nicht beieinander stehen, durchaus aneinanderreihen darf. Auch schroffe, unvermittelte Übergänge, wie man sie nur zu rasch zwischen einzelnen Versen zu konstatieren beliebt, kommen in unserem Gedichte in Wirklichkeit nur selten vor, u. zw. am Anfang und am Schluß desselben.

Die Begründung meiner Versordnung gibt folgende Inhaltsangabe: V. 1—10 Nasîb. — V. 11 verscheucht der Dichter das Bild seiner Geliebten, indem er auf einer mit allen denkbaren Vorzügen ausgestatteten Kamelin die Wüste durchquert. V. 11—39 Kamelbeschreibung. V. 38, der noch von der Lippe handelt, gehört hinter V. 30. — V. 39 (‚Auf solch einem Tiere usw.') bildet den deutlichen Abschluß der Kamelbeschreibung. Vor ihm sind aber die VV. 42 u. 43 einzuschalten. Der Zusammenhang ist folgender: die Kamelin fürchtet die Peitsche (V. 37). Und wenn ich sie mit dem Riemen antreibe, so läuft sie schnell und unermüdlich, selbst noch während der Mittagszeit (V. 42). Auch dann ermattet sie nicht, sondern stolziert hurtig einher (V. 43). — V. 39: Gefahren des Wüstenrittes. — Hier nimmt Ahlw. mit Unrecht eine Lücke an. Denn die in V. 39 angedeuteten Gefahren sind es, die dem Gefährten Angst einjagen, so daß er sich (V. 40) schon verloren wähnt. So ängstlich ist aber nur dieser, während der Dichter (V. 41) vor keinem wie immer gearteten Wagnis, vor keiner Gefahr zurückschrickt. — Man darf also wohl V. 41 auf seinem Platze belassen, ohne dem Zusammenhang Gewalt anzutun. — Bisher sprach der Dichter von seinen Durchquerungen der Wüste. Daran schließt sich nun passend V. 44: Und wenn er dann (am Ende eines solchen Rittes) wieder sein Zelt aufschlägt, so tut er dies nicht etwa an entlegenen Stellen, um so den Gästen zu entgehen. Er ist (V. 46) im Gegenteil stets zur Erfüllung der Gastpflicht bereit. — V. 46 bildet die Fortsetzung von V. 44[b]. Und nun nimmt V. 47 den

V. 44[a] wieder auf: Er haust nicht in unzugänglichen Gegenden. Ihn findet man (V. 47) vielmehr entweder bei den Ratsversammlungen seines Stammes, bei denen er eine hervorragende Rolle spielt, oder auch (V. 45) in den Weinschenken, wo es hoch hergeht. Da ist er (V. 48—51) mit Zechgenossen beisammen, unterhält sich mit schönen, durchaus nicht spröde tuenden Sängerinnen und vertrinkt sein ganzes Vermögen. Darüber ist (V. 52) seine Sippe ungehalten und verstößt ihn, obwohl ihn doch sonst Arm und Reich ehrt und achtet (V. 53). Aber (V. 54) was für einen Grund habe man denn überhaupt, ihn wegen seines fröhlichen und ungebundenen Lebens zu tadeln, zumal man nicht ewig lebt? Des Dichters Lebenszweck (V. 55—62) ist: Genießen. — Und nun muß man durchaus nicht mit AHLWARDT V. 63 versetzen. Der Dichter hat (VV. 61 u. 62) erklärt, er wolle sein Leben genießen, so lange es Zeit sei. Und nun begründet er diese seine Lebensauffassung in V. 63: Ist doch das Ende aller Menschen, das des Reichen ebenso wie das des Armen, gleich: aller harrt das mit totem Gestein (V. 64) bedeckte Grab. Der Tod kennt eben (V. 65) keinen Unterschied, er rafft selbst den Besten hinweg. Alles fällt ausnahmslos der alles vernichtenden Zeit zum Opfer (V. 66). Entrinnen kannst du diesem Geschick nie und nimmer (V. 67). Hier nimmt V. 68, der nur scheinbar einen sprunghaften Übergang bildet, den V. 52 wieder auf. Seine Verwandten haben ihn (V. 52), weil er das Leben von seiner heiteren Seite nimmt, verlassen, obwohl doch — wie der Dichter (V. 54—67) länger ausführt — bei der kurzen Dauer des Lebens das Genießen desselben in vollen Zügen das Vernünftigste ist. Und so zürnt ihm (V. 68—70) auch sein Vetter Mâlik, ohne daß er ihm je etwas Böses getan hätte (V. 71). Der Dichter war im Gegenteil stets bemüht, die Bande der Verwandtschaft enger zu knüpfen, indem er seinem Vetter stets treu zur Seite stand und für ihn und für seine Ehre eintrat (V. 72—74). — Und nun kann V. 75 auf seinem Platze belassen werden. Er nimmt nämlich V. 71 wieder auf: Und er zürnt mir, ohne daß ich etwas Unerhörtes getan hätte, während doch in Wahrheit die Behandlung, die er mir zuteil werden

läßt, unerhört ist. Wäre also — fährt der Dichter in V. 76 fort — mein Vetter ein gerechter Mann (und wollte er bedenken, was ich für ihn getan und daß ich nichts Schlechtes angestiftet habe), so würde er gegen mich Nachsicht üben. Aber mein Vetter fährt (V. 77) trotz meiner Bitten fort, mich schimpflich zu behandeln, sodaß mir nur gänzliche Lossagung von ihm übrig bleibt; denn nichts (V. 78) schmerzt so sehr, wie Unrecht seitens eines nahen Verwandten. — Nun wendet sich der Dichter an den Vetter selbst: Ich werde eben nie mein Wesen verleugnen, nie von meiner Lebensauffassung lassen (V. 79), werde dir aber auch, wie weit ich auch entfernt sein möge, wegen deiner Ungerechtigkeiten nicht grollen. (Aber du darfst nicht glauben, daß ich ausschließlich auf dich angewiesen, ohne dich und von dir getrennt aber hilflos bin). Es gibt (VV. 80 u. 81) noch andere Mächte, mit deren Hilfe ich reich und berühmt werden kann. Vor allem aber vertraue ich (V. 82—86) auf mich selbst: bin ich doch ein Mann, der, wie kein zweiter, sein Schwert trefflich zu handhaben versteht. Und mit diesem meinen Schwerte habe ich (V. 87—92) so manchem Kamel die Flechsen durchschnitten und so für meine Gäste ein großes Gelage veranstaltet, sie reich bewirtet. (Ich bin ja kein Knauser:) Wie oft schon (V. 101) nahm ich an dem teuren Meisir-Spiel teil! — Auf Grund dieser Vorzüge glaubt dann der Dichter (V. 93) den Anspruch darauf erheben zu können, daß sein Ruhm auch nach seinem Tode fortlebe. Und darum legt er es seiner nächsten Verwandten, der Tochter Maʿbads, ans Herz, ihn in der Totenklage nicht wie jeden gewöhnlichen Sterblichen zu schildern, sondern der in den Versen 94—100 genannten Vorzüge und Heldentaten Erwähnung zu tun. — Die noch folgenden Verse reihe ich aus den oben dargelegten Gründen nicht ein. — Demnach erweisen sich so tiefgreifende Versversetzungen, wie sie z. B. Ahlwardt versucht hat, durchaus nicht als notwendig. — Die Muʿallaqa ist wohl im Stile aller anderen beschreibenden Gedichte gehalten, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß sonst so beliebte Vergleiche mit dem Wildesel, eine kurze Jagdschilderung u. Ä. fehlen. Der Wildstier wird nur gelegentlich erwähnt. Die Kamelbeschreibung

ist wohl die ausführlichste, die je ein arabischer Dichter verfaßt hat, aber gewiß auch eine der besten. Wer dieselbe einmal gründlich analysiert hat, wird seinen Horror vor ihr verlieren und sowohl in bezug auf die Präzision des Ausdrucks als auch auf die treffliche Wahl der Vergleiche so manche Schönheit in dieser anscheinend so trockenen Beschreibung finden.

Was sich sonst zur Beurteilung unseres Dichters noch sagen ließe, deckt sich fast mit der Wertschätzung der altarabischen Dichter überhaupt. Aber wenn auch diese dieselben Themen zum Gegenstand ihrer Dichtung gemacht haben, so geht doch durch die Muʿallaqa Ṭarafas ein viel frischerer Zug. Zwar haben auch jene — wenigstens in ihren Gedichten — der Liebe, dem Weibe und dem Weine gehuldigt, aber bei Ṭarafa kommt das Verlangen zu genießen, zu leben, viel kräftiger und wahrer zum Ausdruck. In dieser Hinsicht gleicht er Imrulqais, mit dem er auch sonst noch manches Gemeinsame hat, unterscheidet sich aber — wie durch viele Beispiele belegt werden könnte — von Labîd dadurch, daß dieser zwar über die Vergänglichkeit dieses erbärmlichen Lebens jammert, aber nicht mit Ṭarafa auch die Konsequenzen zieht.

Über den Versuch, Ṭarafa als Christen hinzustellen, braucht man nicht erst viele Worte zu verlieren. Das bestbezeugte seiner Gedichte, die Muʿallaqa, gewährt auch nicht einen einzigen Anhaltspunkt für diese Annahme, schließt sie vielmehr vollständig aus. Und so gewaltsam dieser Bekehrungsversuch ist, so unnütz ist die, manche kühne und unrichtige Behauptung enthaltende Beweisführung Sel.'s, daß Ṭarafa weder Atheist, noch Jude (!), Christ oder Parse gewesen sei. Der Geist, den unser Gedicht atmet, ist ein unverfälscht heidnischer.

Übersetzung.

1. =. ١. Von Ḫaula sind die Wohnungsspuren im schimmernden Boden von Ṯahmad, die hervortreten, wie auf der Hand der Tätowierung Spur.

بُرْقَة übersetzt Nöldeke (Ḥâriṯ Mo. 2) durch ‚scheckig', da es von einigen Erklärern als ‚aus schwarzen und weißen Steinen bestehender Boden' definiert wird. (So Jâq. s. بُرْقَة; Ibn Qutaiba [de Goeje] 379, 16: مَوْضِعٌ حِجَارَةٍ سُودٍ وَبِيضٍ; Ḫizâna i, 410: ذَاتُ حِجَارَةٍ مُخْتَلِفَةِ الأَلْوَانِ). Doch scheint die der Wurzel inhärierende Bedeutung ‚blitzartig glänzen' dieses in so vielen Eigennamen vorkommenden Wortes allmählich abgeblaßt zu sein, sodaß es nur noch einen un definierbaren Farbenton, ein schwärzlich schimmerndes Grau, nicht aber einen bedeutenden Farbenkontrast bezeichnet. So heißt es Lab. xiii, 5 von den Spuren: يَبْرُقْنَ ‚sie schimmern' (sc. nicht deutlich erkennbar); Quṭâmî 4, 16 vom Wüstenboden: بَرَّاقُ المُتونِ ‚mit schimmernden Flächen'. — Dasselbe gilt von لاحَ, welches (wie in unserem Verse) das undeutliche Schimmern kaum noch erkennbarer Wohnungsspuren bezeichnet. So Ṭar. (Ahlw.) 12, 1: طُلولٌ تَلُوحُ; Ḏur-Rumma (ed. Smend) 8: لَوائِحُ مِنْ أَطْلالِ; ibid. 110 vom schimmernden Kieselstein: لائِحُ المَرْوِ; Zuh. 18, 3: يَلُحْنَ (Wohnungsspuren); ebenso Ma'n b. Aus i, 3: يَلوحُ . . . كما لاحَ فَوْقَ المِعْصَمِ الحَسَنِ الوَشْمُ. Ähnlich wird لاحَ vom Dämmerlicht, vom Morgengrauen gebraucht, so Ḥam. 794, 5 und Abû Nowâs (Ahlwardt, *Chalef*, p. 416, Gedicht 3, Vers 6). Von der Schrift Mutalammis (ed. Vollers) ii, 2. Sonst auch ‚strahlen', ‚leuchten': von den Sternen: Aus b. Ḥağar i, 4; Huḏ. 94, 6; vom Monde: Huḏ. 79, 2; von der vom Blitz erhellten Wolke: Huḏ. 99, 7; vom Tageslicht: Ḥâriṯ Mo. 8. — Unter باقِي ist nicht, wie T. anzunehmen scheint, der unmittelbar nach der Prozedur des Tätowierens in den punktierten Stellen der Haut zurückgebliebene Farbstoff, sondern die noch vorhandene Spur der bereits verwischten Zeichnung zu verstehen. So werden bekanntlich die Wohnungs-

spuren gerade mit verwitterten und fast unkenntlichen Schriftzeichen verglichen (vgl. Lab. Mo. 2). — Die Kommentare führen als Variante des zweiten Halbverses an: ظَلِلْتُ بِهَا[1] أَبْكِي وَأُبْكِي إِلَى الغَدِ; so liest auch Ḫizâna I, 410 und IV, 402. — Jâq. II, 850 folgt auf die zwei ersten Verse unseres Gedichtes ein Vers, dessen zweite Hälfte mit der eben angeführten Variante unseres Verses identisch ist, während die erste Hälfte in der Mu'allaqa überhaupt nicht vorkommt.[2] Dies beweist neben der sonst übereinstimmenden Überlieferung der Lesart تَلُوحُ etc., daß diese der Variante vorzuziehen ist.

2. =. ٢. Während hier meine Genossen ihre Reittiere an meiner Seite anhalten, sprechen sie: ‚Richte dich doch vor Kummer nicht zugrunde und sei standhaft!'

تَجَلَّدْ bedeutet zunächst ‚hart sein', dann in übertragener Bedeutung: ‚weicheren Gefühlen unzugänglich, standhaft, ausdauernd sein'. Vgl. V. 101 unserer Mu'allaqa: مُجْمِدٌ eigentlich ‚verhärtet, erstarrt', dann ‚hartherzig, geizig'; Lab. XXXII, 8: فَلَا تَجْمُدا (‚seid nicht hart' i. e.) ‚geizet nicht' (sc. ihr Augen); al-'A'šâ (zitiert im Kommentar zu Ḥam. 12, Z. 8 u.): عَنْ عَطايا جامِدا ‚mit Gaben geizend'; Ḥam. 372, 1: جَمُودٌ vom Auge, das nicht weint: ‚erstarrt'. Vgl. ferner den Ausdruck: مَثْلوجُ الفُؤادِ ('Urwa 6, 5 und Ḥam. 367, 1) ‚verschneiten = erfrorenen, erstarrten Herzens' = ‚geizig'.

3. =. ٣. (Es war), wie wenn die Sänften der Malekitin am frühen Morgen große (Segel-) Schiffe wären in den Wasserläufen von Dad,

خَلِيَّةٌ hat auch die Bedeutung: ‚Melkkamelin, der man das Junge entzogen und anstatt desselben ein fremdes untergeschoben hat', da sie in diesem Falle, ohne das Junge zu säugen, die Milch zurückbehält, die nun dem Besitzer der Kamelin ganz zufällt (Huḏ. 61, 3 u. 96, 9). Daher rührt wohl die in den Kommentaren ent-

[1] Seligsohn (Anmerkung zu diesem Vers) zitiert fälschlich بِهِ.

[2] Vgl. diesen Vers Ṭarafa (Ahlw.), Appendix 5, 1.

haltene Erklärung des أبو عُبَيْدَة, es werde nur ein von einem Boote begleitetes Schiff so genannt. Wenn Reiske (in seiner Ausgabe der Moʿall.) und nach ihm Vullers خَلِيَّة dementsprechend durch ‚navis oneraria' übersetzt und seine Ableitung von خليّة ‚Melkkamelin' damit begründet, daß das Lastschiff seine Ladung ebenso behalte, ohne daß sie in das Boot geschafft werde, wie die Kamelin ihre Milch dem fremden Jungen vorenthält, so klingt dies ungemein gekünstelt. Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens,* p. 113: unter دَدَ) denkt an خليّة in der Bedeutung ‚Bienenstock, Bienenkorb' und übersetzt: ‚Den Bienenkörben (d. h. über das Deck aus Palmblättern erbauten Hütten) der Schiffe auf den Kanälen von Dad gleichen die Frauensänften'. Die ‚Bienenkörbe der Schiffe' erscheinen mir denn doch zu weit hergeholt. خَلِيَّةٌ ist wahrscheinlich im Gegensatz zu kleinen Fahrzeugen (Ruderbooten, Flößen) ein großes, vom Wind getriebenes (خَلِيٌّ ‚frei, ledig') Segelschiff. So erklärt es auch Tâǧ x, 119: وَٱلْخَلِيَّةُ السَّفِينَةُ العَظِيمَةُ . . . هِيَ الَّتِي تَسِيرُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسِيرَهَا مَلَّاحٌ, eine Erklärung, die al-ʾAzharî der des ʾAbû-ʿUbaida vorzieht, während al-Ǧauharî sie für die einzig richtige hält. Als großes, gegen den Sturm ankämpfendes Segelschiff erscheint خَلِيَّة auch in dem Vers von al-ʾAʿšâ, Lisân xviii, 265 und R. Geyer, *Zwei Gedichte von al-ʾAʿšâ,* p. 144:

يَكُبُّ ٱلْخَلِيَّةَ ذَاتَ القِلا * عِ قَدْ كَادَ جُؤْجُؤُهَا يَنْحَطِمْ.

خَلايا سَفِين sind also ‚die großen (sich frei bewegenden) unter den Schiffen'.

4. =. ۴. von Adulis' oder Ibn Jâmins Schiffen, mit denen der Schiffer bald laviert, bald geradeaus fährt.

Seligsohn spricht in seinem Kommentar zu diesem Verse noch immer von einer Stadt ʿAdaulâ in Baḥrain, obwohl er aus S. Fraenkel, *Aram. Fremdwörter*, p. 214 und Praetorius, *ZDMG,* xlvii, 396 hätte ersehen können, daß dieser Ortsname mit Adulis = Ἄδουλις (heute Dōlā; vgl. Reinisch, *ʿAfarspr.* iii, 80, Nr. 27) zu identifizieren ist. Vgl. auch Jacob, *Studien in arab. Dichtern,* i, 29 u. ii, 86. — Über Ibn Jâmin: Jacob, *Stud.* ii, 86.

5. =. ٥. Des Wassers Wogenschaum durchschneidet mit ihnen ihr Kiel, wie der Fi'âlspieler das Erdhäufchen mit der Hand zerteilt.

ABEL gibt im Anschluß an den Kommentar des Z. حَباب durch ‚große Menge' wieder, was hier nicht am Platze ist, da حَبابٌ ‚Schaumbläschen des Wassers' bedeutet oder nach Ibn Doraid, Ištiqâq 24: تَكَسُّرُ المَوْجِ الصِّغارِ ‚das Sich-brechen der kleinen Wogen', also die in beständiger Bewegung befindliche, auf- und abwogende Wasserfläche, ‚the ripple or broken surface of water' (LANE). حَباب steht in der Bedeutung ‚Schaumblase' (des Wassers) z. B. Imrlq. 52, 26 (حَباب الماء, mit deren allmählichem Aufsteigen zur Oberfläche des Wassers der Dichter sein vorsichtiges Herannahen an die Geliebte zur Nachtzeit vergleicht) und Huḏ. 92, 49 (von den Wasserbläschen, welche die trinkenden Wildesel durch ihr Hineinschnauben in das Wasser kreisen machen); von den im Weine aufsteigenden Bläschen Mutalammis VIII, 3, wie auch im Persischen حبابِ ميت (Ḥâfiẓ, Dîw., ed. ROSENZWEIG, Bd. 3, 471). حَبَبٌ hat dieselbe Bedeutung Aus b. Ḥaǧar 23, 38; von den Bläschen im Speichel der Geliebten Ṭar. 5, 20. Ich sehe darum kein Hindernis, حَباب (kollektivisch) als ‚Schaumbläschen, Schaum, Gischt' zu fassen. In derselben Bedeutung steht es auch in dem Lisân I, 286 zitierten Vers:

كَأَنَّ صَلَا جَهِيزَةَ حِينَ قامَتْ * حَبابُ الماءِ يَتَّبِعُ الحَبابـا

wo offenbar das langsame Erheben des schweren Gesäßes mit dem langsamen Aufsteigen der Schaumbläschen verglichen ist. Das Gleiche gilt wohl für den ebendort zitierten Halbvers:

.سُمُوَّ حَبابِ الماءِ حالًا عَلَى حالِ

In dem a. a. O. angeführten Vers des Ǧarîr: كَنَسْجِ الرِّيحِ تَطَّرِدُ الحَبابا dagegen scheint حَباب eher ‚Wellenlinien' oder ‚die sich hebenden Wogen' zu bezeichnen. — Wie hier حَيْزُومُ (eigentlich ‚Brust') den Bug des Schiffes bezeichnet, so wird dieser Huḏ. 238, 3 كَلْكَلُ (eigentlich ‚schwieliger Brustteil des Kameles') genannt (يَشُقُّ الماءَ كَلْكَلُها). — Ein ähnlicher Vergleich mit dem Fi'âl-Spiel in einem Verse von

aṭ-Ṭirimmâḥ bei Ibn Qutaiba (de Goeje) 92, 13: ‚Es durchqueren (يَشُقُّ) ihre Vorderbeine am frühen Morgen die Mitten der Höhen‘: قَسْمَ الفِئَالِ يَشُقُّ أَوْسَطَهُ اليَدُ ‚wie man das Häufchen teilt, dessen Mitte die Hand durchdringt‘. Und ebenso in dem ebendort unmittelbar vorher angeführten Verse des Labîd (Dîw. xvii, 26):

تَشُقُّ خَمائِلَ الدَّهْنا يَداهُ * كَما لَعِبَ المُقامِرُ بِالفِئَالِ

‚Es durchqueren die Fluren der Dahnâ-Wüste seine (des Wildstieres) Vorderbeine, wie der Hazardspieler „Häufchen“ spielt‘.

6. =. ٩. Und im Stamme erschien sie wie eine dunkelgestreifte, erwachsene Gazelle, die die reifen Arâk-Früchte schüttelt, die zwei Schnüre aneinanderreiht,[1] aus Perlen und Smaragd,

أَحْوَى übersetzt Abel (getreu nach Z.) falsch ‚mit dunkelbraunen Lippen‘. أَحْوَى ist ein häufiges Beiwort der Gazelle (so Aus b. Ḥaǧ. 37, 1; Vers im Kitâb al-Wuḥûš 9, 35: شادِنٌ ذُو حُوَّةٍ; Nâb. 7, 9: (شـــادِنٍ . . . * أَحْوَى . . . مُقَلَّدِ) und bedeutet ‚dunkelfarbig, dunkelgestreift‘. Vgl. Brehm, *Säugethiere*, über die Farbe der Gazelle: ‚Vorherrschende Färbung ist ein sandfarbiges Gelb, welches aber gegen den Rücken hin und auf den Läufen in ein mehr oder weniger dunkles Rothbraun übergeht. Ein noch dunklerer Streifen verläuft längs der beiden Leibesseiten und trennt die blendend weiß gefärbte untere Seite von der dunklen oberen.‘ Es sind demnach überhaupt alle dunkelfarbigen Stellen und Streifen des Gazellenkörpers gemeint und nicht bloß ‚die Schwärze der Augenwinkel‘ (so T.), auch nicht ein schwarzer und ein weißer Streifen (A. bei Sel.). Doch werden einzelne dunkle Körperstellen bisweilen besonders hervorgehoben, so Imrlq. 31, 6: خَدٌّ أَحَمُّ ‚eine dunkelfarbige (schwarze) Wange‘; der Gazellenbock Lab. xiii, 16: أَسْفَعُ الخَدَّيْنِ ‚mit rötlichbraunen Wangen‘; und neben hellfarbigen[2] (أُدْمٌ)

[1] Sc. auf ihrem Halse.

[2] Vgl. Doughty i, 395: ‚here (sc. in der Ḥarra) they are nearly of the colour of basalt — gazelles are white in the sand plains.‘

Tieren werden auch ‚an den Schenkeln gefleckte‘ (مُوَشَّمَة) und ‚schwarze‘ (سُود) genannt. — أَحْوَى wird auch von Pflanzen gebraucht, die nach einem befruchtenden Regen aus der Erde schießen, und bedeutet dann ‚sattgrün, dunkelgrün, ins Schwärzliche schimmernd‘. So Zuh. 15, 14: حُوّ مَسائِلُهُ ‚dessen von Wasserläufen durchquerte Täler dunkelgrün sind‘; Imrlq. 63, 10: حُوّ نَباتُهُ ‚dessen Pflanzen grün sind‘. — Sonst auch مُسْبِلُ . . . أَحْوَى Ḥam. 383, 8 von einem Helden, der sein schwarzes Haar herabwallen läßt; von den Lippen, die dunkelgefärbt sind infolge der Tätowierung: D̲ur-Rumma 19: فِي شَفَتَيْها حُوَّةٌ; von der Nacht: أَحْوَى السَّدِ ‚mit schwarzem Gewölke‘ Abû Nowâs, Jagdged. 14, 1 (vgl. Ahlw., *Chalef* p. 204). — ظاهَرَ bedeutet: ein Ding (Kleid und ähnliches) auf ein anderes legen, übereinander anziehen. Vgl. Ḥam. 127, 6: أَمْسَى عَلَيْهِ تُظاهَرُ الأَقْيادُ ‚auf dem Kette auf Kette gelegt ist‘. T. führt im Kommentar zu diesem Vers die Redensart ظاهَرَ بَيْنَ دِرْعَيْنِ ‚zwei Panzer (einen über den andern) anlegen‘ an und einen Vers des ʿAlqama, in dem es heißt: مُظاهِرُ سِرْبالَيْ حَدِيدٍ ‚mit einem doppelten Eisenpanzer bekleidet‘. — Über Arâk (Salvadoris Persica) und ihre Früchte vgl. Jacob, *Stud. in arab. D.*, I, 29 und Geyer, *Zwei Gedichte etc.* 52. — Sel. zieht شادِن und يَنْفُضُ zusammen und übersetzt ‚en âge d'atteindre les fruits‘, was der Dichter weder gesagt, noch gemeint hat. شادِن ist das ausgewachsene Gazellenjunge, das der mütterlichen Pflege und Bewachung nicht mehr bedarf und sich nun frei umhertummelt. Vgl. Lab. Mo. 7, wo die Wildkühe (العِينُ) bei ihren noch nicht entwöhnten Jungen liegen, während die erwachsenen Lämmer sich munter umhertummeln. Vgl. D. H. Müller, *Kitâb al-Farḳ*, p. 32 (Zurückführung von شادِن auf ein Verbum des Laufens) und den Kâmil 420, 16 zitierten Vers, zu dem al-Mubarrad bemerkt: والشّادِنُ الذي قد شَدَنَ أَيْ تَحَرَّكَ.

7. =. v. eine (bei ihrem Jungen) Zurückgebliebene, die auf baumreicher Trift mit einem Antilopenrudel weidet, die nach den Spitzen der (reifenden) Arâk-Frucht hascht und sich (hiebei gleichsam) in einen Mantel hüllt.

Abels Übersetzung von خَذُولٌ ‚Gazelle, die ihr Junges verloren hat' (im Anschluß an Z.) ist natürlich falsch. Beide sind offenbar zu dieser Interpretation durch den falschen Schluß gelangt: die Gazelle weidet (wie der Vers besagt) mit einem Antilopenrudel zusammen, hat also ihr Junges verlassen. Aber erstens ist in der arabischen Poesie nie davon die Rede, daß Gazellen freiwillig ihre Jungen verlassen,[1] wogegen die Schilderung eines klagenden Muttertieres nicht selten ist, dem die wilden Tiere das Junge entrissen haben, weil jenes sich mit diesem zu weit von der Herde entfernt hat (vgl. Lab. xii, 27 u. xliv, 5). Zweitens kann hier natürlich auch nicht eine gewaltsam des Jungen beraubte Gazelle gemeint sein, da eine solche sich nicht zu einem Vergleiche mit einer sanften Schönen eignen und sich nicht friedlich an den Arâk-Früchten gütlich tun würde. — تُراعِي erklärt A. durch تُراقِبُ: die Gazelle späht von Zeit zu Zeit nach dem Rudel aus, um nicht zu weit hinter demselben zurückzubleiben. Ähnlich B.: تُلاحِظُ بِعَيْنِها الرَّبْرَبَ الّذي تَخَلَّفَتْ عَنْهُ. Die anderen Kommentare deuten es als ‚zusammenweiden mit'. Ich ziehe diese Erklärung vor, da راعَى sonst nur ‚liebevoll oder sorgsam betrachten oder bewachen' bedeutet, was sich auf ein Junges (vgl. Del. 108, 13) anwenden ließe, aber wohl schwerlich auf رَبْرَب. Die Gazelle weidet mit dem Rudel auf einer Trift, ist aber hinter diesem mit ihrem Jungen zurückgeblieben. Zu تُراعِي ‚zusammenweiden mit' vgl. Lab. xix, 9; Nâb. (Dér.) 6, 17. In

[1] So faßt es Zauzanî: الّتِي قَدْ تَرَكَتْ أَوْلادَها und ebenso falsch auch der Kommentator von Lab. xiii, 7, der خاذِلاتٌ, obwohl noch مَعَ الجَآذِرِ (also ‚mit ihren Kälbern zurückgebliebene Wildkühe') dabeisteht, erklärt: تَعِبَتْ صَواحِبَها وَتَرَكَتْ أَوْلادَها. Zu خذول vgl. auch noch Kit. al-Wuḥ. 32, 476 (Vers von aṭ-Ṭirimmâḥ: أَخْذَلَها es (sc. das Kälbchen) ließ sie (die Gazellenmutter) (hinter der Herde) zurückbleiben. Alqama 1, 11: مُغْزِلٌ . . . تَرْعَى في أَراكٍ ‚eine Gazelle, die ein Junges besitzt, weidet . . .'; besonders deutlich Zuh. 9, 5: . . . مُغْزِلَةٍ . . . خاذِلَةٍ مِنَ الظِّباءِ تُراعِي شادِنًا ‚einer Gazellenmutter, einer (hinter der Herde) zurückgebliebenen von den Gazellen, die liebevoll (fürsorglich) ein ausgewachsenes (Kälbchen) anblickt (bewacht)'.

der zweiten Bedeutung steht es NÖLDEKE, *Delectus,* 108, 13: بَيْنَ تُراعِيهِ بِكُلِّ خَمِيلَةٍ ,während sie das Junge liebevoll anblickt' (auch: ,sorgsam bewacht'); Zuh. 9, 5: خاذِلَةٍ مِنَ الظِّباء تُراعِي شادِنًا.

8. =. ٨. Und sie (Ḫaula) entblößte lächelnd (ein Gebiß) mit dunkelbraunem Zahnfleisch, als wäre es eine blühende Kamille, die mitten in den reinen Sand gedrungen, und der ein taubenetztes Häufchen (Sandes) angehört.

أَلْمَى wird bald auf die Lippen (Z., B., al-'Aṣma'î nach Tâǧ x, 332) bezogen, bald auf das Zahnfleisch (A., T.: أيْ وَتَبْسِمُ عَنْ ثَغْرٍ أَلْمَى أيْ أَسْمَرِ اللِّثاتِ, Lis. und Tâǧ s. لمى). ABEL gibt es durch ,schwarzlippig' wieder, während SEL. es unübersetzt läßt. وَتَبْسِمُ عَنْ macht es zweifellos, daß ثَغْر (Gebiß) zu ergänzen ist,[1] somit an dieser Stelle nicht die Lippen gemeint sein können. Überdies weist der Vergleich der Zähne mit der Kamille deutlich darauf hin, daß es sich um das Zahnfleisch handelt: die blanken Zähne stechen von dem mit Iṯmid (Antimon) gefärbten Zahnfleisch (vgl. den nächsten Vers) so ab, wie die Kamille von dem dunkelfarbigen Sandhaufen. Dem oft erwähnten frischen, kalten und moschusduftenden Speichel, der die Zähne der Schönen umgibt, entspricht die im Sande enthaltene Feuchtigkeit, die die Wurzel der Kamille tränkt. So in einem Vers von al-'A'šâ (NÖLD., *Beiträge,* p. 14): وَفُوها كأَقاحِيّ * غَذاها دائِمُ الهَطْلِ ,Und ihr Mund gleicht Kamillen, die dauernder Regen genährt hat'; Nâb. 7, 21: كالأُقْحُوانِ ... وأَسْفَلُهُ نَدِ ,... deren Wurzel feucht ist'; Quṭâmî 22, 6: كأَنَّ ثَناياها ذُرَى أُقْحُوانَةٍ * عَلاها نَدَى الشُّؤْبُوبِ ,wie wenn ihre Zähne die Spitzen einer Ka-

[1] Vgl. Ṭar. 5, 18: ... تَجْلو إذا ما ٱبْتَسَمَتْ * عَنْ شَتِيتٍ كأَقاحِي الرَّمْلِ ,sie zeigt, wenn sie lächelt, (durch Lücken) getrennte Zähne, die den Kamillen des Sandes gleichen'; Imrlq. 19, 12: تَفْتَرُّ عَنْ ذِي غُروبٍ خَصِرٍ (wo offenbar ثَغْر = Gebiß zu ergänzen) ,die lächelnd (= wenn sie lächelt) ein von vielem Speichel getränktes, eiskaltes Gebiß entblößt'; Imrlq. 52, 35: وتَبْسِمُ عَنْ عَذْبِ المَذاقَةِ ,sie läßt lächelnd (ein Gebiß) sehen, süß von Geschmack'.

mille wären, auf die das Naß des Regens sich ergoß'. Ausführliches über diesen Vergleich bei Geyer, *Zwei Gedichte* etc., Exk. v. — Weiße, blank polierte Zähne sind ein Vorzug; häßlichen Weibern werden schmutziggelbe Zähne vorgeworfen. Solche Weiber heißen قُلَّحٌ (Hud. 207, 5). — لَمْيَاءُ steht Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 19 wohl ebenfalls vom Zahnfleisch.

9. =. ٩. Getränkt[1] hat es (sc. das Gebiß) der Sonne Glanz, doch nicht sein (sc. des Gebisses) Zahnfleisch (tränkte er), Iṯmid wurde eingestreut,[2] ohne daß sie auf diesen biß.

Die Kommentare des T., B. und Z. suchen der Schwierigkeit, die das Maskulinum أُسِفَّ bietet, auf mehr oder weniger willkürliche Weise zu entgehen. Alle Schwierigkeiten sind behoben, wenn man die Grundbedeutung ,mit der Nadel stechen, punktieren' (vgl. Lab. Mo. 9) beibehält und أُسِفَّ unpersönlich faßt: Es wurde punktiert (ergänze etwa عَلَيْهَا = عَلَى لِثَاتِهِ) mit Iṯmid, ohne daß sie (während dieser Prozedur) darauf biß. — لَمْ تَكْدِمْ عَلَيْهِ hat zu zwei unsinnigen Interpretationen Anlaß gegeben. Die arabischen Kommentatoren (denen Sel. sklavisch folgt) meinen, die Schöne zerbeiße nichts mit den Zähnen, was (wie z. B. Knochen) auf ihnen Spuren zurücklassen und ihren Glanz (bei Sel. im Kommentar أثره in أُشُرَهُ zu korrigieren) vermindern könnte. Wenn diese schnurrige Erklärung richtig wäre, wären die arabischen Schönen bemüßigt gewesen, nur mehr flüssige Nahrung zu sich zu nehmen! Dieser übertriebenen Vorsicht bedurfte es jedoch nicht, da auch ihnen das Putzen der Zähne nicht unbekannt war (vgl. Imrlq. 34, 4: تَشُوفُهُ وَتَشُوصُ). — Von den Lippen, in die die Frauen nicht beißen durften, wollten sie nicht ihre Zähne dadurch schwarz machen (so Jacob, *Globus*, Bd. 64, p. 354 b.), ist hier nicht die Rede, und eine neuere Erklärung Jacobs (*Beduinenleben*, p. 49): ,Allerdings mußten sie sich damals hüten, auf das Zahnfleisch zu beißen, da sonst

[1] Sinn: Blendende Weiße verlieh ihm . . .

[2] Sc. in das Zahnfleisch.

die Zähne schwarz wurden' ist deshalb unmöglich, weil es auch für die arabische Schöne vergebliche Mühe gewesen wäre, sich ins Zahnfleisch zu beißen (!). عَلَيْهِ ist natürlich auf إِثْمِد zu beziehen: Das Zahnfleisch wird mit Itmid eingerieben und während dies geschieht, vermeidet es die Schöne sorgfältig, ihre Zähne mit dem in den Mund eingeführten Farbstoff in Berührung zu bringen. Übrigens ist der Vers Lis. xviii, 67 anonym nach al-Kisâ'î mit der Variante وَلَمْ يَكْمَدْ ‚dessen Farbe nicht verblaßt ist' zitiert.

10. =. ١٠. Und ein Antlitz (hatte sie), als hätte die Sonne ihren Mantel darüber gebreitet, von reiner Farbe und nicht gerunzelt.

Von den zwei Lesarten وَوَجْهٌ und وَوَجْهٍ ist die erste natürlich die bessere. وَوَجْه von وَتَبْسِمُ عَنْ abhängig zu machen, ist mindestens unnötig. — Der Vergleich des Lichtes und auch der Finsternis mit einer Hülle, einem Gewande, in das man sich kleidet, ist häufig: vgl. Lab. Mo. 53: وَٱجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرابِ إِكامُها ‚und es hüllen sich ihre Hügel die Mäntel des Sonnenglastes um'; Ḥam. 794, 5: وَاللَّيْلُ قَدْ مُزِّقَتْ عَنْهُ السَّرابِيلُ ‚schon zerrissen die Hüllen [und wichen] von der Nacht'; Mufaḍḍ. xxxiv, 28: يَدَّرِعْنَ اللَّيْلَ ‚sie ziehen als Panzer die Nacht an'; *Chalef* 67: وَقَد جُلِّلَ الأَرْضُ ثَوْبَ الدُّجَى ‚und schon war die Erde mit dem Gewand der Finsternis bedeckt'; Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 72: ضَمَّ الظَّلامُ عَلَى الوَحْشِيِّ شَمْلَتَهُ ‚die Finsternis raffte ihr Kleid über dem Wildstier zusammen'; Quṭâmî 15, 33: تُفَرِّي قَمِيصَ اللَّيْلِ ‚sie (sc. die Finsternis) durchschneidet das Hemd (die Hülle) der Nacht'. Dazu vgl. die bekannte Stelle Psal. 104, 2: עֹטֶה אוֹר כַּשַּׂלְמָה ‚der das Licht sich umhüllt wie ein Gewand'. — Zu يَتَخَدَّدِ vgl. Ma'n b. Aus xi, 11: تَخَدَّدَ عَنْهُ لَحْمُهُ und Quṭ. 8, 8: هٰذا ٱلْفَتَى قَدْ تَخَدَّدَا (‚zusammenschrumpfen').

11. =. ١١. Doch sieh, ich mache die Sorge schwinden, wenn sie sich einstellt, mit einer gekrümmten, schnellpaßlaufenden (Kamelin), die des Abends und auch am Morgen (noch) dahineilt,

Gamhara hat anstatt عَوْجاء : هَوْجاء, das mit Rücksicht auf die Bedeutung der Wurzel (‚sich übereilen, leichtsinnig sein‘) und wegen der Anwendung auf den Wind (‚a wind that blows violently‘) besser durch ‚hastig, flüchtig‘ wiedergegeben werden dürfte, als durch die ebenfalls angegebene und von Sel. akzeptierte Verlegenheitsbedeutung ‚groß und stark‘ (‚au long corps‘). — عَوْجاء erklärt Sel. (Noten zu diesem Vers) völlig falsch als ‚une chamelle aux jambes recourbées, dont la course est très rapide‘. Wohl steht أَعْوَج auch als Epitheton der Schenkel, wird aber nur von Pferdeschenkeln gebraucht, wie überhaupt eine mäßige Krümmung der Beine (تَجْنِيب; vgl. das gleichbedeutende مُحَنَّب unseres V. 58) nur als Vorzug der Pferde gerühmt wird. Vgl. übrigens auch Lane: خَيْلٌ عُوجٌ. Ist also die Beziehung von عَوْجاء auf die Beine der Kamelin ausgeschlossen, so kann mit dem Worte nur eine Eigenschaft des Gesamtbaues gemeint sein, und zwar ist es die Krümmung des Rückens und der Seiten, welche durch das Hervortreten der Rippen verstärkt wird und immer dann eintritt, wenn das Tier durch lange Strapazen abgehetzt und abgemagert ist. So erklärt auch B. treffend: العَوْجاء اَلَّتِي قَدِ ٱسْتَقْوَسَتْ مِنَ الضُّمْرِ وَٱنْحَنَتْ, während Z., A. und T. es ungenau durch ‚mager‘ wiedergeben. -- Vgl. Maʿn b. Aus ii, 1: وَهْيَ عَوْجاءُ عَيْهَلُ; Ḥam. 744, 2 steht عَوْجاء von einer säugenden Frau in ähnlicher Bedeutung.

12. =. ١٢. einer zuverlässigen, gleich den Brettern der Bahre, die ich antrieb auf einem mit Spuren gezeichneten (Wege) — als wäre er eines gestreiften Stoffes obere Seite,

Über Totenbestattung vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidenthums*, p. 178 ff., zu اِرانٌ und تابوتٌ, durch das jenes erklärt wird, Jacob, *Stud.* ii, p. 86, ferner Geyer, *Zwei Gedichte* etc. p. 136. Die Anwendung des Wortes اران scheint tatsächlich darauf hinzudeuten, daß Särge gemeint sind, wie sie bei den Christen in Gebrauch waren, zumal اران eigentlich gar nicht ‚Bahre‘, sondern ‚Kasten, Schrein‘ bedeutet, in der Bibel aber die Bundeslade, also ebenfalls einen geschlossenen Kasten bezeichnet. Die Beduinen

aber bestatteten ihre Toten nicht in Särgen, sondern trugen sie auf ‚buckligen‘ (gewölbten) Bahren zum Begräbnisplatze. Vgl. Bânat Su‘âd (ed. GUIDI) 37: ‚Jeder Sohn eines Weibes wird, mag sein Wohl auch von Dauer sein, doch eines Tages auf einer gewölbten Bahre (hinaus-) getragen‘ (عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولُ); Ḥam. 202, 3: إِنْ لَمْ أُبِتْهُمْ عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ نَابِيَةِ الظَّهْرِ ‚wenn ich sie nicht bringe auf eine gewölbte Totenbahre mit gekrümmtem Rücken‘. Der Vater hoffte (Ḥam. 470, 5), sein Sohn würde dereinst an seiner Seite stehen und, wenn die Bahre (نَعْشٌ) [zum Begräbnisplatz] sich in Bewegung setzte, ihn auf seine Schulter laden. Doch nun will es das Schicksal, daß der überlebende Vater die Bahre seines Sohnes trage; ferner Ḥam. 377, 2: ‚Und jeder Mann läßt sich eines Tages wider Willen auf der Bahre (نَعْشٌ) auf den Schultern von Freund und Feind [zu Grabe] tragen‘; Quṭâmî 11, 3: ‚wenn seine Bahre sich dahin bewegt (إذا مَرَّ نَعْشُهُ) ... auf den Schultern getragen‘. Die Totenbahre mag einer Sänfte ähnlich gewesen sein; so steht نَعْشٌ Nâb. 8, 4 in der Bedeutung ‚Krankensänfte‘, in der der König getragen wird. — Durch den Vergleich mit den Brettern eines Schreines soll die Festigkeit des Baues der Kamelin bezeichnet werden. SEL.'s Übersetzung von أمون كألواح الإران ‚ses pas sont sûrs comme les planches qui soutiennent le brancard‘ ist nichts anderes als die Wiedergabe einer mißverstandenen beiläufigen Bemerkung seines Kommentators. Wie kann man nur Schritte mit Brettern vergleichen! — Die Grundbedeutung von لحب ist nicht ‚glätten‘, sondern ‚schlagen, treten, eindrücken, einschneiden‘, so Ḥam. 335, 2 مُلَحَّب in der Bedeutung von مَجْرُوحٌ مُقَطَّعٌ, nach T. (Kommentar zur Stelle) = مُذَلَّل ‚viel getreten‘; لَحَبَ اللَّحْمَ = قَطَعَ اللَّحْمَ طُولًا (Ibn as-Sikkît, p. 846), auch das Fleisch vom Knochen lösen; لاحِبٌ (vom Wege) nach Lisân = مَلْحُوبٌ, also ‚ein oft getretener‘ (مُوَطَّأٌ). Und mag auch eine Folge des häufigen Tretens und Stampfens auf den Boden die Glätte desselben sein, so kommt diese doch in dem Worte keineswegs zum Ausdruck; لاحِب ist vielmehr ein Boden, in den durch häufiges Betreten deutliche Spuren eingegraben, eingezeichnet wurden. Vgl. ‘Alq. 2, 19: هَدانِي إِلَيْكَ الفَرْقَدانِ ولاحِبٌ ... لَهُ عُلوبٌ

(durch لَهُ عُلوب ,mit Eindrücken, Spuren versehen' erklärt und verstärkt); Imrlq. (ed. Slane) ٢٧, ١٢: عَلَى لاحِبٍ; den auffallend ähnlichen Vers Imrlq. (Ahlw.) 10, 13 (vgl. Einleitung, p. 328); Nâb. 20, 7: وناجِيَةٍ عَدَّيْتُ في مَتْنِ لاحِبٍ * كَسَحْلِ اليَمانِي ,Und manche schnelle Kamelin ließ ich laufen auf der Fläche eines mit Spuren gezeichneten Weges, der einem (sc. gestreiften) jemenischen Gewande glich'; mit ʿAlq. 2, 19 ist wohl identisch Ibn Doreid, Išt. 201: إِلَيْكَ هَدانِي الفَرْقَدانِ ولاحِبٌ. — Auf Grund des Ausgeführten ist die Übersetzung Abichts zu Huḏ. 93, 35 (عَلَى لاحِبٍ) ,auf einem breiten Wege' unrichtig.

[١٣. einer hengstähnlichen, mit starken Backenknochen, die rennt als wäre sie eine Straußin, die an der Seite des dünnbefiederten, gesprenkelten (Straußes) um die Wette läuft.]

Weder die Übersetzung Abels: ,indem sie sich einem schwachbehaarten (Strauß) entgegenstellt', noch die Sel.'s: ,une autruche se précipitant vers le mâle' ergeben einen guten Sinn. بَرى, das Z. durch اِعْتِراض erklärt, bedeutet wohl: sich an jemandes Seite stellen, um sich mit ihm (im Laufen etc.) zu messen. Ich fasse es also in der Bedeutung, die besonders der III. Form dieses Verbums eigen ist. Vgl. Lane und den folgenden Vers. In unserem Vers handelt es sich zweifellos um einen Wettlauf, den Strauß und Straußin auszuführen scheinen, während sie nebeneinander laufen. — Vgl. al-'Aʿšâ (Kitâb al-Wuḥûš, 21, 275): رَبْدَاءُ تَتْبَعُ الظَّلِيمَ الأَرْبَدَ.

13. =. ١٤. Sie läuft mit edlen, schnellen Kamelinnen um die Wette und läßt folgen Fuß auf Fuß[1] auf vielgetretenem Pfade.

Die Epitheta des Bodens مُعَبَّد und مُذَلَّل lassen ihn als etwas Lebendes erscheinen, das fühlt und leidet. المُعَبَّد in diesem Sinne auch Lab. XII, 19. Das Gleiche gilt für مُعَبَّد als Beiwort des aussätzigen Kameles, das mit Pech bestrichen wird. Vgl. V. 52.

[1] Eigentlich ,Schienbein auf Schienbein'.

14. =. ١٥. Sie weilte zur Frühlingszeit in Al-Quffân mit trächtigen (Kamelinnen), die da beweideten die Triften eines üppigen (Tales), dessen beste Stellen der Spätregen getränkt hat.

الشَّوْلُ sind zunächst nicht milchlose, sondern eigentlich den Schwanz hebende, d. i. trächtige Kamelinnen. Sie sind besonders wertvoll (Ṭar 5, 42). — وَلِيٌّ wird zumeist als der auf den ersten Regen (im Herbst), وَسْمِيٌّ, folgende Regen erklärt und dies mit Recht. Die Konfusion, die bei uns in der Übersetzung der Regennamen herrscht und über die auch Jacob, *Beduinenleben,* p. 4, Anm. 4 klagt, scheint bei وَلِيٌّ dadurch entstanden zu sein, daß man die Erklärung وَلِيٌّ = مَطَرٌ بَعْدَ مَطَرٍ (so al-ʾAʿlam) mißverstanden und durch ‚unaufhörliche, andauernde, wiederholte Regengüsse' (so Sel. ‚des pluies successives') wiedergegeben hat. In Wirklichkeit besagt مَطَرٌ بَعْدَ مَطَرٍ nichts mehr, als daß auf eine Regenperiode noch ein Regen folgt. Aus Imrlq. 68, 2: فَجادَ لَها الوَلِيّ (‚es strömt ihnen der Spätregen reichlich zu') scheint sich zu ergeben, daß es sich um einen Frühlingsregen handelt, da von den auf der Frühlingsweide befindlichen Kamelen und Ziegen die Rede ist. مَوْلِيٌّ Huḏ. 99, 33 als sehr fruchtbarer, vegetationsreicher Boden, dem die Kamele zueilen; Mutalammis 17, 6: بِأَسْرارِ مَوْلِيّ ‚in den besten (fruchtbarsten) Teilen eines vom Spätregen getränkten Bodens'. Die wohltätigen Folgen des Regens werden oft geschildert, so Lab. viii, 32 ff. (üppiger Pflanzenwuchs, Farbenpracht der Pflanzen); خَلَى وَسْمِيِّهِ (Lab. xv, 33) ‚die frischen Kräuter seines vom ersten (sc. vom Herbst-) Regen getränkten Bodens', die nun der Wildesel im Frühling abweidet (تَرَبَّعَ); die Pflanzen sind infolge des وَسْمِيّ sattgrün (حُوّ): Imrlq. 63, 10; Nâb. 21, 26 wird ein وَسْمِيّ auf das Grab herabgewünscht. — أَسِرَّةٌ sind nicht nur die tiefgelegenen Stellen eines Tales, sondern gleichzeitig die fruchtbarsten, ‚auserlesensten' Teile desselben. Es bezeichnet eigentlich das tief im Innern Verborgene, den Kern, das Wertvollste eines Dinges. Vgl. die schon zitierte Stelle Mutalammis 17, 6: بِأَسرارِ مَوْلِيّ; ferner Lab. xiv, 24: سَرارَةُ رِيحَانٍ ‚die besten unter den Basilienkräutern'; Maʿn b. Aus i, 16: السِّرّ (von Personen): ‚die

Edelsten, Besten‘. — أَغْيَدُ ‚zart, üppig, jugendfrisch‘: so Quṭâmî (vom Zechgenossen); Hud. 99, 30: غَيْدَى الخِرْوَع ‚die zarten (biegsamen) Zweige der Rizinusstaude‘.

15. =. ١٩. Sie wendet sich auf den Schrei des hâb! hâb! rufenden (Treibers) um und schützt sich mit buschigem Schweif gegen die schreckenden (Begehrlichkeiten)[1] eines braunen (Hengstes) mit klebrigem Schwanzhaar,

Vgl. Imrlq. 30, 8: يَرِعْنَ إلى صَوْتِي ‚(die Schönen), die sich auf den Klang meiner Stimme umwenden‘; Lab. Fragm. VI, 3: قَلْبًا لا يَرِيعُ ‚ein Herz, das nicht Umkehr macht, sich nicht umstimmen läßt‘. — مُهِيبٌ[2] derjenige, der هاب هاب ruft, sowie Imrlq. 16, 2 المُبِسّ derjenige ist, der بِس بِس ruft, um die Kamele beim Melken zum Stillstehen zu bringen. Vgl. Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, p. 54, wo derartige an das Kamel gerichtete Rufe aufgezählt sind, und Nolde, *Reise in Innerarabien* etc. p. 129 (von den Kamelen): ‚... durchaus nicht störrisch, vielmehr freundlich und auf den Ruf herankommend ...‘. — Vgl. ذا خُصَلٍ Bânat Suʿâd 24 (der mit einem Haarbüschel versehene Schwanz der Kamelin); Ḥam. 496, 1: ذو خُصَلْ (vom Pferde); Lab. XXXIX, 54: يَتَّقِينِي بِتَلِيلٍ ذِي خُصَلْ ‚es (sc. das Pferd) schützt sich vor mir durch einen mit Haarbüscheln versehenen Hals‘. — مُلْبِدٌ (so auch ’Aṣmaʿijjât 24, 14) heißt nichts anderes als: ein Kamel, welches (dadurch, daß es in seiner Brunst mit dem Schwanze seine Hüften schlägt und so das

---

[1] Da sie trächtig ist, will sie den brünstigen Hengst nicht zulassen.

[2] Sel. übersetzt مُهِيب richtig, bezieht es jedoch (wie seine Anmerkung zeigt) fälschlich auf den Kamelhengst. Dieser ruft doch (‚de celui qui l’appelle‘) die Stute nicht, sondern dringt brünstig auf sie ein. Zeigt aber die Anmerkung, daß Sel. مُهِيب falsch bezogen hat, so enthält andererseits seine Erklärung des Wortes (in der Anmerkung): ‚المُهِيب celui qui fait peur, epithète du chameau mâle‘, eine Unrichtigkeit, insofern als مُهِيب IV. Form zu der Interjektion هاب ist, und einen Widerspruch, indem مهيب nicht das eine Mal ‚rufen‘, dann wieder ‚Furcht einjagen‘ bedeuten kann; denn der vermutliche Gedankengang Sel.’s: ‚der Hengst ruft (!) die Stute und flößt ihr so Angst ein‘ ist unzulässig. Auch A. bezieht مُهِيب (in der Bedeutung يَدْعُوها) fälschlich auf den Kamelhengst.

Schwanzhaar mit Kot und Urin in Verbindung bringt) das Schwanzhaar zusammenkleben macht. Vgl. andere Ableitungen dieser Wurzel: لِبَدٌ ‚wirre, struppige Mähne des Löwen‘, eigentlich ‚zusammenklebendes (Haar)‘: Hud. 28, 7 (dazu der Kommentar: وَبَرٌ تَلَبَّدَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ); so auch Zuh. Mo. 38; Imrlq. Mo. (Lyall) 55: اللِّبَدُ ‚Satteldecke‘, eigentlich ‚hair or wool commingled and compacted together, or coherent‘ (Lane); Filz; Hud. 3, 3: رَأْسُهُ لِبَدٌ: ein mit zusammenklebendem, struppigem, verworrenem Haar bedeckter Kopf; Šanfara, Lâmijja 63 (de Sacy, *Chrest. arabe*, Bd. ii): لَبائِدُ ‚fest zusammenklebende Haare‘ (die sich nicht kämmen lassen), deren sich der Dichter rühmt. Wellhausen, Hud. 151, 7 übersetzt also مُلْبِد ungenau durch ‚brünstig‘. Auch die gewöhnliche Erklärung der arabischen Gelehrten: ‚bewirkend, daß der Kot an der Kruppe kleben bleibt‘ ist unrichtig, ebenso Jacob, *Stud.* ii, 105 ‚exkrementbehaftet‘.

16. = ١٧. wie wenn die Fittige eines langbeschwingten (Geiers), die dessen Seiten schützend umgeben, mit einer Ahle festeingefügt wären im Schwanzbein.

Es erscheint mir widersinnig, wenn die arabischen Kommentatoren und mit ihnen Sel. حِفافَيْهِ als die beiden Seiten des Schwanzes deuten und so dem Dichter den abgeschmackten Vergleich der Geierschwingen mit den (natürlich zu beiden Seiten des Schwanzes befindlichen!) Haaren, dem buschigen Schweifende, imputieren. حِفافَيْهِ sind die Seiten eines Körpers, hier natürlich die des Geiers. Der überaus naheliegende Sinn des Verses ist: die Kamelstute schlägt mit ihrem Schwanze nach beiden Seiten um sich, als ob im Schwanzbein anstatt des Schwanzes die Fittige eines Geiers befestigt wären. Die abwehrende Bewegung des Schwanzes nach beiden Seiten wird mit dem Schlag der zu beiden Seiten des Geiers befindlichen Flügel verglichen. — Zu مَضْرَحِيّ vgl. Hud. 117, 5: النُّسورُ المَضْرَحِيَّةُ. Die übliche Übersetzung von مَضْرَحِيّ durch ‚der weiße oder rötlichweiße Geier‘ gibt wohl nicht die primäre Bedeutung dieses Wortes wieder, dürfte vielmehr nur eine ungenaue

Umschreibung und Erklärung sein. Mit Rücksicht auf die häufigere, auch in etlichen Ableitungen enthaltene Grundbedeutung der Wurzel ‚sich entfernen, weit, ausgedehnt sein' (auch ‚hinwegstoßen, mit den Füßen ausschlagen') möchte ich für مَضْرَحِيّ etwa die Bedeutung ‚(mit den Flügeln) weit ausschlagend, langbeschwingt' in Anspruch nehmen.

17. =. ١٨. Und bald (schlägt sie) damit hinter den Kruppenreiter, bald auch auf ein zusammengeschrumpftes, dem alten Schlauche gleichendes, dürres, milchberaubtes (Euter).

Der Vergleichspunkt ist gewiß nicht, wie Jacob, *Stud.* II, 87 zunächst annahm, ‚der Ton, welchen der gegen das Euter gepeitschte Schweif hervorruft', und auch nicht allein das Fehlen der Milch im Euter und Schlauch, sondern, wie die Epitheta deutlich genug zeigen, das Fehlen der Milch und das dadurch verursachte runzelige Aussehen. Der Dichter schildert jetzt nicht mehr seine von der Reise müdegehetzte Kamelin, er sieht sie jetzt vielmehr in trächtigem Zustande[1] auf der Weide im Überfluß mitten unter anderen trächtigen Kamelinnen. Trächtige Kamelinnen besitzen nur wenig Milch und sträuben sich gegen das Melken. Daher hier vom Euter مُجَدَّد, ein Wort, welches zeigt, daß es — ebenso wie مُصَرَّم — nicht immer das Euter bezeichnet, welches abgeschnitten wird, damit das Tier an Kraft zunehme (wie die arabischen Erklärer, so z. B. der zu 'Urwa 3, 9, bemerken und wie es Aus b. Ḥaǧ. 12, 7: حَرْفٌ مُصَرَّمَةٌ أَجْدُ الفِقَارِ ‚eine magere, euterberaubte, starkwirbelige' der Fall ist).[2] 'Antara Mo. 22 ist مُصَرَّم (wie auch T. zur Stelle bemerkt: لَا كَيٌّ يُرِيدُ أَنَّهَا مَعْقُومَةٌ لَا لَبَنَ لَهَا: keine Kauterisation des Euters, sondern Bezeichnung vollständiger Trockenheit desselben)

---

[1] VV. 15 und 17 beweisen deutlich, daß es sich um eine trächtige Kamelin handelt, und daher der Mangel an Milch. Gleichwohl bemerkt Sel. zu dieser Stelle: ‚Le manque de lait est un indice de rapidité pour une chamelle.'

[2] Vgl. Huḏ. 4, 7: ‚mit der unversehrten (= nicht verschnittenen) Kamelin kann (an Milchertrag) die nur dreizitzige nicht wetteifern.' Nach dem Kommentar wird zu dem oben angegebenen Zweck der Kamelstute eine Zitze abgeschnitten.

nicht wörtlich zu nehmen, sodaß übersetzt werden muß: ‚Ihr wurde durch einen Fluch ein milchberaubtes Euter beschert, das wie abgeschnitten ist.‘ — Vgl. den Vers im Schol. zu ʿUrwa 1, 5: ‚O ihr, deren Mutterbrust (ثُدْيِ) uns gegenüber (wie) abgeschnitten ist‘ (جُدَّ); Hud. 116, 8: جُدُود ‚milchberaubt‘.

18. = ١٩. Sie hat zwei Oberschenkel, auf denen das massige Fleisch vollkommen gestaltet ist, als wären sie zwei Türpfosten einer hochstrebenden, unbezwinglich hohen (Burg).

Zu dem von Sel. angeführten Variantenverzeichnis zu diesem Verse füge ich noch hinzu, daß T. مُمَرَّد liest, ebenso auch (im Text und Kommentar) die Oxforder Handschrift des A. Ahlw. liest مُمَدَّد. المُمَرَّد wird von T. als المُطَوَّل und (nach anderen) als المُمَلَّس, also ‚hochaufgeführt‘, bzw. ‚geglättet‘ erklärt. Letzteres auch Z. und B. Sel. führt zwar in seinen ‚Additions et Corrections‘, p. 169 die Lesart einer anderen Handschrift مُمَرَّد an, schreibt aber in seinem Text und Kommentar مُمَدَّد, das A. durch المُشْرِف أيْضًا وقيل هو الأمْلَس erklärt. Da nun مُمَدَّد nie die Bedeutung ‚geglättet‘ haben kann, hat Sel. seine Handschrift nicht richtig gelesen; demnach hat auch die auf al-ʾAṣmaʿî zurückgehende Rezension des al-ʾAʿlam مُمَرَّد. Ich ziehe diese Lesart vor, weil sie zur Bezeichnung der Höhendimension besser paßt als مُمَدَّد. Daß مُمَرَّد ‚geglättet‘ (vom Schloß) bedeuten kann, bezweifle ich, da die verwandten Formen nur zur Bezeichnung der Bartlosigkeit (und Jugend) gebraucht werden.[1] مُمَرَّد steht hier also als Verstärkung von مُنِيف.

---

[1] So أَمْرَدُ Hud. 176, 2: مُرْدٍ وَشِيبِ ‚Bartlose (= Junge) und Grauhaarige‘; genau so Nâb. 2, 8: مِنْ مُرْدٍ وَمِنْ شِيبِ. Auch in der Korân-Stelle Sûre 27, 44: صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوارِيرَ scheint die Erklärung von مُمَرَّد durch مُمَلَّس ‚geglättet‘ durch den Zusatz مِنْ قَوارِيرَ (‚aus Glas‘, ‚Glastafeln‘) entstanden zu sein. Auch hier ziehe ich die Übersetzung ‚eine ganz aus Glas hochaufgeführte Burg‘ vor. Übrigens scheint mir der Vergleich der Kamelin mit einer Burg in bezug auf die Glätte unmöglich.

Wie مُمَرَّد zu der Bedeutung ‚hochaufgeführt' kommt, scheint mir klar zu sein. Die Wurzel מרד bedeutet im Hebräischen, Arabischen, Äthiopischen und Syrischen ‚widerspenstig, trotzig sein', speziell im Syrischen ‚Widerstand leisten, unzugänglich, hoch sein'. So besonders von Burgen. Vgl. R. Payne Smith, *Thesaurus Syr.* p. 2216 ff.: ܡܪܝܡ ܥܡܝܩ ܕܠܐ ܡܬܕܪܟ ‚altus'; ‚spec. usurpatur de locis arduis et inaccessis': von hochragenden Felsen (ܫܘܥܐ); Bergen (ܛܘܪܐ); ܡܪܝܕܐ ܕܠܐ ܡܬܕܪܟܐ ‚überragend'; ܡܪܝܕܐ ܚܣܢܐ ‚arx munita, inaccessa'; ܡܪܕܐ ‚locus munitus, arx'. Zu مُمَرَّد vgl. besonders die Pa''el-Form in ܕܘܟܐ ܡܡܪܕܐ ‚locus munitus'. — Dieselbe Bedeutung liegt vor in قَصْرًا مارِدًا (in einem im Kommentar des T. zitierten Vers). Denkt man schließlich noch an unsere ‚trotzige' Burg, so ist es klar, daß مُمَرَّد eigentlich ‚die unbezwinglich gemachte' (weil hochragende) Burg bedeutet. Dazu stimmt auch der Gebrauch von مارِدٌ (vgl. syr. ܡܪܕܝܢ = arab. مارِدِين ‚castrum munitissimum Mesopotamiae in vertice montis positum') als Name eines Schlosses Jâqût 4, 389. Vgl. ebendaselbst das Zitat: وَقَدْ عَزَّتْهُما فَٱمْتَنَعا عَلَيْهِما تَمَرَّدَ مارِدٌ وَعَزَّ ٱلْأَبْلَقُ ‚sie sind unzugänglich für den Angriff: trotzig setzt sich Mârid zur Wehr und stark erweist sich al-'Ablaq.' Dazu die Bemerkung Jâqûts: فَصارَتْ مَثَلًا لِكُلِّ عَزِيزٍ مُمْتَنِعٍ. — نَحَضَ heißt auch ‚das Fleisch vom Knochen lösen', so Šanfara 43: مَنْحوض ‚vom Fleisch entblößt, ganz abgemagert'; übertragen: نَحِيض Imrlq. 35, 13 ‚dünn (und scharf)' (Lanzenspitze, mit der die Wange verglichen wird). Nâb. 5, 8: نَحْض ‚kompaktes Fleisch' (der Kamelin); Bânat Su'âd 22: قُذِفَتْ بِالنَّحْضِ ‚beworfen (= beladen) mit massigem, festem Fleisch'.

19. =. ٣٠. Und fester Zusammenschluß von Rückenwirbeln (ist ihr eigen), dessen letzte Rippen den Bögen gleichen, und des Halses Innenteile, die mit dichtgereihten Knorpeln fest verbunden sind.

Tâǧ I, 541 zitiert den Vers mit der Variante وَأَخْراتُهُ (‚kurze Brustrippen') statt وَأَجْرِنَةٌ. — Bedenkt man, daß Festigkeit des Rückens und der Wirbel, sowie die feste Aneinanderreihung der-

selben oft gerühmte Vorzüge des Kameles sind, so kann die Auffassung unseres Verses nicht zweifelhaft sein. SEL. übersetzt unrichtig ‚son dos est cambré', obwohl ihn schon alle Kommentare darüber hätten belehren können, daß hier von einer Krümmung des Rückens nicht die Rede ist. Außerdem bedeutet طوى vor allem: falten, zusammenfalten, fest zusammenschnüren, ‚he made a thing compact, as though folded'. طَيَّ مَحالٍ besagt also dasselbe wie Mutalammis 9, 3: مُداخِلَةُ الفَقارَةِ ‚mit dicht aneinandergereihten Wirbeln' oder (wie die Kommentare erklären) daß die Wirbel fest geschichtet sind, einer ganz nahe an den anderen gereiht (مُتَراصِفٌ مُتَدانٍ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ). مَحالَةٌ (مَحالٌ) ist hier nicht (wie z. B. Aus b. Ḥaǧ. 12, 15; Huḏ. 92, 82) der Rücken selbst, sondern bezeichnet (wie Ḥam. 743, 6) die Rückenwirbel, weil hier der von denselben ausgehenden Rippen Erwähnung getan wird. Sonst ist مَحالَة auch die Rolle (Winde) am Ziehbrunnen (so Lab. XVI, 15; Imrlq. 4, 37; Aus b. Ḥ. 23, 28; Huḏ. 92, 19). — Wie die Rückenwirbel, so schließen auch die Halswirbel fest aneinander. Die feste Verbindung der Halsmuskeln mit denselben verleiht dem Halse dieselbe Festigkeit wie jene dem Rücken. — SEL. übersetzt مُنَضَّد durch das ungenaue ‚vigoureux'. — خُلوف sind nicht Rippen überhaupt (so SEL. ‚côtes'), sondern die letzten, d. i. vordersten Rippen, die kürzer und stärker gekrümmt sind. — Das Suffix von خُلوفُهُ bezieht sich natürlich auf وَطَيٌّ, wobei وَطَيٌّ مَحالٍ (wie auch die Kommentare erklären) مَحالٌ مَطْوِيَّةٌ gleichkommt.

20. =. ٢١. (Es ist), als ob zwei Wildlager von Lotusgebüsch sie umgäben und als wäre die Krümmung von Bögen unter einem festgefügten Rücken (zu sehen).

Nach den Kommentaren wird der Raum zwischen den Kniegelenken und der Brust wegen seiner Größe mit weiten Wildlagern verglichen. Es ist offenbar das gemeint, was wir als Achselhöhle bezeichnen. Daß diese Auffassung berechtigt ist, zeigt Imrlq. 19, 34, wo die Nüstern des Rosses mit einem Wildlager (وِجارٌ), u. zw. dem Schlupfwinkel der Hyäne verglichen werden. — Auf die Über-

setzung der Bemerkung A.'s zu كِناسَيْ in Sel.'s Noten hätte man gerne verzichtet, zumal die Erklärung des Kommentars richtig, die Übersetzung hingegen nicht nur überflüssig, sondern auch falsch ist. — Vergleiche mit Bögen sind häufig. Hier sei nur auf Ṭar. (Sel.) v, 9 verwiesen: كَٱلْحَنِيَّةِ بارِكٍ ‚eines knienden Kameles, das dem Bogen gleicht'. Sel. übersetzt falsch ‚qui plie les genoux comme un arc', während A. den Vergleich richtig auf die Gestalt (لِضُمْرِهِ) bezieht. — إِنَّأَطَرَ Ḥam. 295, 5 von den Lanzenschäften.

21. =. ۲۲. Sie hat zwei Kniegelenke, die weit abstehen, wie wenn sie mit den zwei Eimern eines kräftigen Wasserträgers einherginge.

Zu dem Variantenverzeichnis Sel.'s sei ergänzend bemerkt, daß bei Ibn Hišâm (ed. Wüstenfeld) p. 483 unser Vers mit تُمُرُّ zitiert ist. Dort steht auch دالِجٍ statt دالِجٍ ‚unter der Last gebeugt, schleppenden (kurzen) Schrittes einhergehen'. A., B., Kâmil 566, 19, Ibn Doraid, Ištiq. 120 und Ahlw. lesen أُمِرَّا, T. und Z. dagegen تُمُـــرُّ. Von diesen zwei Lesarten wähle ich تَمُرُّ aus folgenden Gründen: Erstens zeigt أَفْتَلُ (‚mit weit von der Brust abstehenden Kniegelenken'), daß es sich hier nicht um das Festgedrehtsein der Gliedmaßen der Kamelin handelt, dem etwa die straffe, durch das Tragen schwerer Eimer bewirkte Spannung der Arme des Wasserträgers entsprechen würde. Vielmehr ist der Sinn: die Kniegelenke sind so weit von der Brust entfernt, daß man sie mit Eimern vergleichen kann, die der Wasserträger beim Tragen von seinen Seiten fernhält und wegstemmt. Zweitens kann meines Erachtens أُمِرَّا (‚sie sind festgedreht, gespannt') wohl von Gliedmaßen (vgl. unseren V. 24: أُمِرَّتْ يَداها) gebraucht werden, nicht aber von Kniegelenken. Drittens scheint أُمِرَّا hier durch أُمِرَّتْ in V. 24 beeinflußt zu sein. Auch in der allgemeineren Bedeutung ‚gefestigt, stark sein' gäbe أُمِرَّا keinen passenden Sinn. — Sel., der wie sonst keinen Versuch macht, die Lesarten auf ihre Richtigkeit zu prüfen, scheint diesen Vers nicht verstanden zu haben. Er übersetzt: ‚Les deux coudes sont arqués comme s'ils supportaient . . .', d. h. ‚die beiden Ellbogen

sind gekrümmt(!), wie wenn sie ... trügen'. Fürs erste können wohl die Arme, nicht aber Ellbogen gekrümmt werden; zweitens bedeuten die erklärenden Worte bei A. (مُتَجافِيانِ عَنْ زَوْرِها بائِنانِ عَنْها) nicht ,gekrümmt', sondern ,weggeneigt, weggewendet, abstehend'; drittens bedeutet أُمِرّا nicht ,sie tragen'. — Zu أَفْتَلانِ und obigen Ausführungen vgl. Imrlq. 45, 6: فُتُلٍ ,mit weit abstehenden Ellbogen'; ebenso Nâb. 5, 29: فُتْلًا مَرافِقُها; Bân. Su'âd 22: مِرْفَقُها عَنْ بَناتِ الزَّوْرِ مَفْتولُ ,ihr Kniegelenk ist von den Brustrippen (weit) weggewendet (weggedreht)'; Ḥam. 562, 3: فُتْلُ المَرافِقِ; Ḥam. 357, 4 und Huḏ. 95, 8: فَتْلاءُ الذِّراعَيْنِ, ebenso Ma'n b. Aus IV, 10. Al-'A'šâ Mo. (ed. LYALL) 35: في مِرْفَقَيْها فَتَلٌ ,an ihren Knien ist eine Beugung (sc. von der Brust weg)'; Ḥam. 554, 1: وَمِرْفَقا بِهِ جَنَفُ ,und ihr Knie, an dem eine Beugung ist (von der Brust weg)'. — دلج von den Wassereimer schleppenden Kamelen NÖLD., *Beitr.* p. 80: تَدْلُجُ بِدِلاء ... الجَوْنُ; Huḏ. 140, 2: دالِجٌ (pl. دُلَّجٌ) ,langsam, schleppenden Schrittes einhergehend'. — Auch in der vorhin zitierten Stelle NÖLDEKE, *Beiträge* p. 80 ist von weit abstehenden Eimern (صُدُفٌ) die Rede.

22. =. ٢٣. Der hochgewölbten Burg des Romäers ist sie gleich, deren Besitzer geschworen: sie werde rings mit Backsteinen umgeben, bis sie (aus ihnen) hoch aufgeführt ist.

Zu قَنْطَرَة vgl. FRAENKEL, *Die aram. Fremdw.* p. 285 und GEYER, *Zwei Gedichte* etc. I, 116 ff., wonach dieses Wort nicht nur ,Brücke', sondern auch einen gewölbten Bau bezeichnet. Hier ist entschieden von keiner Brücke, sondern von einem hohen Schloß oder dgl. die Rede, zumal Kamele mit Vorliebe mit hohen, festen Schlössern verglichen werden. — Ich kann BARTH, *Etym. Stud.* p. 55, Anm. 1 nicht zustimmen, wo für تُشادَ بِقَرْمَدِ unseres Verses und für Nâb. 7, 16 die Bedeutung ,mit Mörtel überzogen' gefordert wird. قَرْمَدٌ sind ,Ziegel, Backsteine' (vgl. *WZKM.* XIX, 292 f.) und شادَ scheint, wie die folgenden Beispiele zeigen, von den Dichtern überhaupt nicht im Sinne von ,überziehen' gebraucht worden zu sein. (Vgl. auch Sûre 4, 80 u. 22, 40.) Darum ist تُشادَ hier in der zweiten, auch von BARTH konstatierten

Bedeutung ‚fundieren, hoch aufführen' zu nehmen, بِقَرْمَـــدِ von لَتُكْتَنَفَنْ abhängig zu machen, aber auch, da ähnliche Verbindungen häufig sind, zu تُشاد zu ergänzen. Also: dessen Besitzer geschworen: ‚es werde rings mit Backsteinen umgeben, bis es (aus solchen) hoch aufgeführt', d. h. ‚in seiner ganzen Höhe von Backsteinen umgeben ist'. Bei قَنْطَرَة ist die Gestalt, bei تشاد بقرمد die Festigkeit des Gefüges, die Solidität, der Vergleichspunkt. Ähnlich übersetzte schon Vullers: ‚undique illum lateribus esse cingendum, donec exstructus sit.' Sel. (der übrigens قنطرة durch das hier ganz unmögliche ‚pont' wiedergibt), bietet die durch nichts gerechtfertigte Übersetzung ‚de l'entourer de briques bien cimentées'. Zur Verbindung von شاد mit Backsteinen vgl. Mutal. 5, 7, wo Vollers die Variante aus Lisân viii, 81 anführt: تُشادُ بِآجُرٍّ لَها وَتُكَلَّسُ (وَبِكِلْسِ); Huḏ. 66, 10: أَطُمًا مَشِيدًا بِجَنْدَلِ ;كَٱلْحِصْنِ شِيدَ بِآجُرٍ مَوْضُونِ; Imrlq. Mo. (Lyall) 77: Vgl. auch Maʿn b. Aus xi, 43: حِصْنًا ... مُشَيَّدَا und die bei Barth (a. a. O.) zitierten Stellen Jâq. 4, 888, 17: شُيِّدَ بُنْيانُهُ; Ibn Hišâm 48, 1: شادَهُ مَرْمَرًا. — Von ‚romäischen' Burgen ist auch ʿAlq. 13, 26 die Rede: كَما تَراطَنُ فِي أَفْدانِها الرُّومُ ‚wie in ihren Burgen die Romäer kauderwelschen', und 'Aʿšâ (Lis. xiv, 260): كَقَنْطَرَةِ الرُّومِيِّ.

23. =. ٢٤. (Eine Kamelin) mit rötlichem Barthaar, gefestigtem Rücken, die weit den Hinterfuß auswirft und den vorderen rasch (hin und her) bewegt.

عُثْنُونَ ‚Bart' auch Ḥam. 820, 3. Durch das zu V. 15 über مُلْبِدَ und لِبَدَ Ausgeführte, wonach لِبَدَ eigentlich das zusammenklebende, dann das verworrene, struppige Haar bedeutet, gewinnt die bei Gesenius, *Wörterb.* (unter עשן) ausgesprochene Annahme an Wahrscheinlichkeit, dem Worte عُثنون in der Bedeutung ‚der verfilzte Kamelbart' liege die Vorstellung der ineinander wirbelnden Rauchsäulen zugrunde. — Eine andere Bedeutung hat عُثْنُون Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 120: ‚der Beginn (des Blasens des Windes)'; Quṭâmî 14, 4: ‚der erste Regen'; Huḏ. 131, 7: عَثانِينُ سَيْلٍ ‚die ersten (hereinbrechenden) Flutwellen eines Gießbaches'; Huḏ. 263, 21: عَثانِينُ مِنَ الثَّلْجِ ‚der erste Schnee'. — مَوْر Lab. iii, 13 von der Bewegung der

Sterne; مُورٌ Huḏ. 99, 4 ,umherfliegender (vom Wind aufgewirbelter) Staub'; ebenso Aus b. Ḥ. 12, 8; Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 9.

24. =. ٣٥. Festgedreht sind ihre Vorderfüße, wie wenn man (ein Seil) nach rechts gedreht, und geneigt sind ihre Oberschenkel in einem festgeschichteten Dach;

شَزْر ist eine besondere Art, den Strick zu drehen, u. zw. die von links nach rechts. Diese Art des Drehens scheint dem Strick besondere Festigkeit zu verleihen. Vgl. Lisân sub شزر. Dieses Wort kommt in ähnlicher Bedeutung vor Imrlq. Mo. (LYALL) 35: مُسْتَشْزِرات mit dem Zusatz إلى العُلَى von den Locken der Schönen ,aufwärts gedreht, geringelt, gekräuselt'; ferner als ,seitliches Stoßen' der Antilope mit den Hörnern, so Lab. XVII, 23. Wegen des in der ursprünglichen Bedeutung enthaltenen Begriffes ,links' hat sich schließlich die Bedeutung ,von der Seite, scheel, wild anblicken' entwickelt, so Aus b. Ḥ. 12, 30 (von den Feinden); Huḏ. 44, 3: النَّظَر الشَّزَر ,der scheele Blick'; schließlich auch قَوْلًا شَزْرًا ,ein queres (= unangenehmes) Wort' Huḏ. 195, 1. — مُمَرّ Mutal. 6, 5 ,der festgedrehte Strick', aber auch vom Körper des Rosses ,fest, gedrungen' Imrlq. 18, 8, wie ähnlich Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 41 (von Eselinnen): مُحْمَلِجَة eigentlich ,festgedreht', dann ,gedrungenen Körpers', und Rūba 2, 88: أُمْرِرْنَ إمْرارَ الجِبالِ (Eselinnen); Maʿn b. Aus IV, 3: جُدِلَتْ جَدْلا (Hals der Schönen). — Der Sinn von فِي سَقِيفٍ مُسَنَّدِ ist: die (gegen die Unterextremitäten) geneigten Oberschenkel scheinen ein festgeschichtetes (Stein)dach zu tragen. Damit ist auf die Festigkeit und Kompaktheit des Rumpfes hingewiesen, in den die Oberschenkel einmünden. SEL. übersetzt ganz ungenau ,sous un corps semblable à un bloc de pierre très dure'.

25. =. ٣٦. eine seitwärts sich neigende, dahinschießende, großköpfige; und ferner sind ihr noch aufgetürmt zwei Schultern in ragender Höhe.

Zu دِفاق ,dahinschießend' (von دَفَق ,Wasser ausgießen') vgl. Imrlq. Mo. (LYALL) 57: مِسَحّ ,schnell dahinschießendes (Roß)' von سَحّ

‚ausgießen, ausschütten'; in derselben Bedeutung besonders in den Formen تَدَفَّقَ und اِنْدَفَقَ, vgl. z. B. Hud̲. 92, 37: مُنْدَفِقاتِ الصُّدورِ ‚wie hingegossen mit den Vorderteilen' zur Bezeichnung schnellen Laufes. Dieselbe Übertragung der Bedeutung liegt bei اِنْصَبَّ ‚ausgegossen werden, sich ergießen' vor, das von jeder raschen Bewegung gebraucht wird, so vom Aufschnellen der Schlange, von dem auf die Beute herabschießenden Habicht usw. Ähnlich Ṭar. (Ahlw.) 5, 55: دُلُقٌ في غارَةٍ مَسْفوحَةٍ ‚heranstürmend (heranbrausend) in hingegossenem Galopp (plötzlichem Überfall)'; ibid. V. 60 werden die Rosse يَعابِيبُ (sing. يَعْبوبُ eigentlich ‚reißender Fluß, Gießbach') genannt. Hud̲. 131, 7 wird das Anstürmen der Krieger mit den ersten (plötzlich und mit Gewalt) daherbrausenden Fluten eines Gießbaches (عَثانِينُ السَّيْلِ) verglichen.

26. =. ٢٧. (Es ist,) als wären die Eindrücke des Sattelgurtes auf ihren Brustrippen Tränkwege aus glattem Stein mitten in holprigem Boden,

Die Erklärungen der arabischen Kommentatoren laufen sämtlich darauf hinaus, daß infolge der ‚Härte der Haut' die Spuren der Riemen und Stricke auf dem Körper der Kamelin ebenso schwach und undeutlich sind, wie die von Wassertümpeln (Wassergruben) oder Tränkwegen auf glattem (= hartem) Stein. Da aber der festgeschnürte Sattelgurt ganz gewiß sehr deutliche Abdrücke hinterläßt,[1] erscheint das Argument von der Härte der Haut nicht stichhältig, zumal es ja obendrein der nächste Vers zweifellos macht, daß es sich um recht deutlich erkennbare Spuren handelt. Und

---

[1] Daß die Sattelgurte recht fest geschnürt werden, zeigen folgende Stellen: تَشْكو الخِشاشَ ومَجْرَى النِسْعَتَيْنِ ‚sie klagt wegen des Nasenringes und der beiden Sattelriemen Windung' (D̲ur-Rumma [Mâ bâlu] 33); Mutal. 9, 4: وَإذا تُشَدُّ نِسْعُها لا تَنْبِس ‚und wenn sie mit ihrem Sattelgurt geschnürt wird, gibt sie keinen Laut von sich'. Vgl. auch Zuhair (Dyroff) 43, 6: أَثَرُ لِنُّسوعِ لَواحِبًا und Geyer, *Zwei Ged.*, V. 35.

was soll dann dieser glatte Stein, dessen Härte hier angeblich besonders hervorgehoben sein soll, in holprigem, ebenfalls hartem Boden? Die Antwort A.'s ‚zur Erhöhung der Härte' ist nichtssagend. Meines Erachtens weist die Nebeneinanderstellung von خَلقاء und قَرْدَد darauf hin, daß es sich um einen Gegensatz zwischen glattem Stein und dem ihn umgebenden holprigen, unebenen, rauhen Boden handelt. Ebenso heben sich nun die Abdrücke eines Gurtes, deren Stellen infolge der Pressung glatt geworden sind, von den sie umgebenden Teilen ab, die ein wenig erhöht sind und infolge ihrer Behaarung und ihres struppigen Aussehens den Eindruck der Unebenheit und Rauheit hervorrufen. Vgl. Muf. 10, 9: مَلْساء بَيْنَ غَوامِضِ الأَنْساعِ und Zuhair App. 10, 2: وَآثارُ نِسْعَيْها مِنَ الدَّفِّ أَبْلَقُ (bei Geyer, *Zwei Gedichte*, p. 115 und 117). Dann aber fasse ich مَوارِدُ als zur Tränke führende Wege, die, weil häufig benützt und ausgetreten, geglättet sind. Aus den angeführten Gründen muß die Übersetzung Sel.'s ‚les marques . . . semblent des rigoles qui descendent d'une roche lisse sur un terrain dur' für falsch erklärt werden. مَوارِدُ sind eben auch nicht ‚rigoles' (‚Wasserläufe, Bäche'), sondern entweder Tränkwege oder kleine Wasseransammlungen (Wassertümpel), bzw. Tränkplätze überhaupt. Die bei Vullers in den Annotationes angeführte Erklärung, خَلْقاء entspreche dem Kamelhöcker, auf dem der Gurt keine Spuren zurücklasse, und es seien die vom Höcker zu den Seiten der Kamelin hinabführenden Spuren mit den von einem glatten Felsblock auf den ebenen Bergrücken führenden Wegen zu vergleichen, erfordert nun keine Widerlegung mehr. Hier an einen Brunnenrand zu denken, an dem gewisse Stellen durch das häufige Hinablassen der Stricke mit den Eimern ausgerieben und geglättet wurden (diese Erklärung erwähnt T.), ist mindestens unnötig.

27. =. ٢٨. die einander begegnen und bald wieder sich trennen, als wären sie weiße Flicken in einem zerrissenen Hemde.

Dieser Vers zeigt, daß unter مَوارِدُ in dem vorhergehenden Vers nicht vereinzelte Wassertümpel verstanden werden können, sondern

nur irgend etwas, was bald zusammentrifft, bald wieder auseinandergeht, also sicherlich Tränkwege. Auch kommt es hier nicht so sehr auf die Weiße an, durch die die Zwickel von den alten Teilen des Hemdes abstechen, sondern vor allem darauf, daß die hineingeflickten Stücke, bzw. die Nähte derselben, bald ineinander einmünden, bald wieder sich voneinander entfernen. Und zwar handelt es sich hier um ein schon stark schadhaftes und recht oft geflicktes Hemd, an dem obige Beobachtung gerade am besten gemacht werden kann. — Daß sich arabische Recken ihrer zerrissenen Hemden sowie ihres struppigen, ungekämmten Haares rühmen, ist bekannt.

28. =. ٢٩. Und ihr Hals ist lang und hebt sich schnell; wenn sie ihn emporreckt, gleicht er der Ruderstange eines den Tigris aufwärtsfahrenden Bootes.

Zu سُكّان vgl. Jacob, *Stud.* i, 31, der es wahrscheinlich gemacht hat, daß es eine lange Bambusstange ist, an deren oberem Ende eine Pechkugel sitzt. Diese Deutung ist der Übersetzung durch ‚Mast‘ (so Sel.) vorzuziehen, obwohl Vullers, *Lexicon pers.-lat.* ii, 308 سُكّانِ كشتى folgendermaßen erklärt wird: دو چوب راست که بر هر دو سرِ کشتى استاده باشند وبادبانرا بر سر همان چوب ميکشند ومدار رفتارِ کشتى بر آن است ‚zwei aufrechte Stangen, die je an einem Ende des Schiffes stehen und an deren Spitzen man die Segel anbringt; und darauf beruht die Vorwärtsbewegung des Schiffes‘. (Also Mastbäume gemeint.) Allerdings könnte auch der Mast für den Vergleich genügen, indem dann nur die Höhe, bis zu welcher die Kamelin den Hals emporreckt, das Tertium comparationis wäre. Da aber سُكّان öfters durch خَيْزُرانَة erklärt wird, welches ‚Bambusstange, Ruderstange‘ bedeutet,[1] dürfte Jacob recht haben. — Als Variante für بُوصِيّ wird von T. und B. نُوتِيّ genannt. — Der Hals

---

[1] So in einem Verse des Ǧarîr (Kâmil 515, 7): والخَيْزُرانَةُ في يَدِ المَلّاحِ ‚und die Ruderstange in des Schiffers Hand‘; Nâb. 5, 46: مُعْتَصِمًا بِالخَيْزُرانَةِ ‚der sich klammert (seine Zuflucht nimmt zu dem) an das Ruder‘ (wo der Kommentar bei Dérenbourg 1, 46 das Wort durch مُرْدِيّ ‚Ruderstange‘ erklärt).

wird öfters mit schlanken Baumstämmen verglichen, so Ṭar. 5, 62: بِهَوادٍ تُلْعٍ كَجُذوعٍ شُذِّبَتْ عَنْها القُشُرْ ‚sich vorstreckende lange Hälse, gleich entrindeten Palmstrünken'; Imrlq. 19, 31: وَسَالِفَةٍ كَسَحُوقِ اللِّيانِ ‚ein Hals, gleich der hochstämmigen Edelpalme'.

29. =. ٣٠. Und einen Schädel (besitzt sie), der einem Amboß gleicht, als ob die Schädelnaht[1] an ihm zusammengewachsen wäre zum Rand einer Feile.

Streng genommen ist مُلْتَقَى ‚das zur Begegnung, Verbindung Gebrachte' an dem Schädel und darum müßte eine wortgetreuere Übersetzung lauten: ‚als ob die sich treffenden (berührenden) [Schädelknochen] zusammengewachsen wären zum Rand einer Feile'. Natürlich ist dies nicht (wie SEL. wieder aus A. übersetzt) ‚l'indice de la solidité du crâne', vielmehr hebt der Dichter die vorspringenden scharfen Kanten als besonders charakteristische Merkmale der Gestalt des Schädels hervor. — Nach al-'Aṣma'î (in A.'s Kommentar) wäre Ṭarafa der einzige Dichter, der den Kopf einer Kamelin mit einem Amboß verglichen hat. Denselben Vergleich fand ich Kâmil 515, 2: نَهوزٌ بِرَأْسٍ كَالْعَلاةِ ‚schüttelnd einen Kopf, der einem Amboß gleicht'. Vgl. GEYER, *Zwei Gedichte* etc. 101, Note 1. Dagegen ist die Kamelin Lab. I, 4 in ihrer Gänze in bezug auf die Festigkeit des Baues mit einem Amboß verglichen; vgl. auch Huḏ. 93, 9: صُهَابِيَّةٌ كَعَلاةِ القُيُونِ ‚rötlich, gleich dem Amboß der Schmiede'.

30. 32. (**32.**) ٣١. Und eine Wange, wie des Syrers Papier, und eine Lippe, wie des Jemeniters gegerbtes Leder, dessen Ausschnitt (aber) nicht enthaart ist,

Es ist nicht leicht, sich für eine der beiden Lesarten قِدُّهُ لَمْ يُجَرَّدِ (A., B., auch AHLW.; Tâǧ شَعْرُهُ) und قَدُّهُ لَمْ يُحَرَّدِ (T., Z.) zu entscheiden. Doch dürfte wohl die erste Lesart (يُجَرَّدِ) die ursprüngliche sein. Diese enthält zwar anscheinend einen Widerspruch, indem von gegerbtem (also enthaartem) Leder ausgesagt wird, es sei

[1] Eigentlich ‚die Berührungsstelle (zweier Schädelknochen)'.

von Haaren nicht entblößt. Aber لَمْ يُجَرَّدِ wird wohl adversativ zu fassen sein, sodaß sich der Sinn ergäbe: die Lippe gleicht wohl in bezug auf Feinheit und Glätte dem kostbaren, geschätzten jemenitischen Leder; doch stellt sie einen Lederstreifen vor, der nicht ganz enthaart ist. Für diese Interpretation spricht der Umstand, daß die Hasenscharte des Kameles von Haaren umsäumt ist. Vgl. Doughty, ii, 217: ‚We may see the flaggy hare-lips of the camel fenced with a border of bristles, bent inwardly.' Diese Haare vertreten die Stelle eines Seihers. — Die andere Lesart قَدُّهُ لَمْ يُحَرَّدِ wäre zu übersetzen: ‚deren Schnitt nicht gekrümmt ist'. Dies würde nach Z. bedeuten, daß die Lippe (eigentlich das Leder) gerade geschnitten ist, nach T. aber ein Hinweis auf die Jugend der Kamelin sein, deren Lippen noch nicht gekrümmt, d. h. schlaff, welk, runzlig geworden seien, wie bei dem altersschwachen Tiere (الهَرِمَة). Diese Lesart erscheint mir schon darum minder gut, weil gerade die schlaff herabhängende Lippe als Vorzug der Kamele häufig erwähnt wird. Vgl. Aus b. Ḥ. 4, 19: هُدْلًا مَشافِرُها; in einem Vers Lisân xiv, 216, 12: بِكُلِّ شَعْشاعٍ صُهابِيٍّ هَدِلٍ; Ma'n b. Aus iv, 13: هُدْلًا; Lisân (a. a. O.): بَعِيرٌ أَهْدَلُ وَذٰلِكَ مِمَّا يُمْدَحُ بِهِ. — An den Vergleich der Lippen mit Schuhen (so A. und T.: طِوالٌ كَأَنَّها نِعالُ ٱلسِّبْتِ) ist hier selbstverständlich nicht zu denken. Anstatt einer sachlichen Analyse tischt Sel. die falsche Übersetzung einer teilweise unrichtigen Bemerkung A.'s auf: ‚Les Yéménites, en leur qualité de rois, portaient des souliers en beau cuir.' Die Lippe der Kamelin wird doch nicht deshalb mit jemenitischem Leder verglichen, weil Könige daraus verfertigte Schuhe trugen, sondern darum, weil Jemen durch seine Lederfabrikation berühmt war! — Beim Vergleich der Wange mit syrischem Papier ist natürlich nicht die Weiße (so die Kommentare) das Tertium comparationis, sondern die Glätte. Vgl. Bânat Su'âd 25: وَفِي الخَدَّيْنِ تَسْهِيلُ. Auch beim Pferde ist die Glätte der Wangen ein Vorzug. Vgl. Adab al-Kâtib 115, 3: فِي الخَدِّ الأَسالَةُ والمَلاسَةُ والرِّقَّة.

38. =. ٣٧. hasenschartig, geschlitzt von der Nase an, weich, mit zarter Haut; so oft sie mit ihr (sc. der Lippe)

den Boden schlägt (um ihre Nahrung zu erfassen), versieht sie sich reichlich[1] (?).

Dieser Vers wird Lisân II, 333 anonym mit der Variante دَقِيقٌ (statt عَتِيقٌ) zitiert. عَتِيقٌ hat hier jedenfalls die Bedeutung von دَقِيقٌ ‚zart, fein'. — Mag auch مارِنٌ sonst ‚den weichen Teil der Nase' bezeichnen (vgl. Ḏur-Rumma [Mâ bâlu] 17: von der Geliebten), so steht es hier entschieden auf gleicher Stufe mit den anderen Beiwörtern der Lippe: أَعْلَمُ, مَخْرُوتٌ und عَتِيقٌ. مِنْ erklärt A. treffend durch مِنْ لَدُنْ, also: von der Nase an, unterhalb der Nase. Es ist demnach gewiß nicht an den durchbohrten Weichteil der Nase zu denken (so Lis. a. a. O. und JACOB, *Stud.* II, 89), durch den der Nasenring gezogen wird. Die Verbindung مِنَ الأَنْفِ مارِنٌ = مارِنُ أَنْفِها (so Z.) ist sprachlich unmöglich. — Ich gestehe, daß der Sinn des zweiten Halbverses mir nicht ganz klar ist. Die Erklärung der Kommentare befriedigt nicht. Sie erklären nämlich تَرْجُمْ, welches ‚mit Steinen bewerfen', ‚den Boden mit den Füßen stampfen' bedeutet, durch إذا أَوْمَأَتْ بِرَأْسِها إِلَى الأَرْضِ وَأَدْنَتْهُ مِنْها أَزْدادَتْ سَيْرًا. Zwar hebt und senkt wohl das Kamel, ebenso wie das Pferd, bei schnellerer Gangart den Kopf. Da aber unter بِهِ weder der Kopf (so A.), noch auch — dem über مارِنٌ oben Ausgeführten zufolge — die Nase (so SEL.; nach JACOB, *Stud.* II, 89 مارِنٌ) gemeint sein kann, so bliebe nur die Deutung أَوْمَأَتْ بِمِشْفَرِها übrig, die jedoch undenkbar ist. Bezieht sich nun بِهِ nicht auf die Nase, so kann تَرْجُمْ auch nicht bedeuten, daß die Kamelin den Boden beschnuppert (‚lorsqu'elle flaire le sol': SEL.). So erklärt nach ARNOLD, *Septem Moʿall.* (im Kommentar), p. 13 'Abû Zaid, der übrigens بِهِ auf مِشْفَرٌ bezieht: أَيْ أَنَّها تَسُوفُ الأَرْضَ لِنَشاطِها فإذا فَعَلَتْ ذٰلِكَ أَزْبَدَتْ. Aber das Beriechen des Bodens mit der Lippe (!) ist nicht gut möglich. Auch scheint mir die außer bei 'Abû Zaid sonst nirgends bezeugte Lesart تُزْبِدِ (statt تَزْدَدِ) keinen besseren Sinn zu ergeben. Daß die Lippe der Kamelin gerade dann ‚schäumt', wenn sie mit ihr den Boden berührt, ist wenig wahrscheinlich. —

[1] Oder: ‚hat sie Überfluß'.

Ich glaube, daß es sich hier um ein wirkliches Aufschlagen der Lippe auf den Boden handelt. Nun rupft (nach BREHM, *Säugethiere,* III, 147) selbst das beladene Kamel während seines Laufes gern auf dem Wege ein sich darbietendes Pflänzchen ab und muß, wenn es in schnellerem Gang erhalten werden soll, vom Naschen abgehalten werden. Auf diese plötzliche, rasche und öfter wiederholte Abwärtsbewegung, die Berührung des Bodens mit der Lippe und das Erfassen einer Pflanze kann nun die Bezeichnung رَجْمٌ passend angewendet werden. Bei تَزْدَدِ aber liegt es viel näher, das unmittelbar vorhergehende Verbum, also رَجْمًا zu ergänzen, als سَيْرًا, das sämtliche Erklärer ergänzen. Da nun اِزْدَادَ ‚etwas immer wieder tun, wiederholen, nach mehr verlangen' bedeutet, ist der Sinn unserer Stelle vielleicht: Wenn die Kamelin einmal (während ihres Laufes) auf dem Boden Eßbares erblickt und rasch mit den Lippen erfaßt hat, so will sie dies immer wieder tun und muß davon abgehalten werden, wenn sie ihren Lauf nicht verlangsamen soll. Möglicherweise hat aber تَزْدَدِ hier die Bedeutung ‚in bezug auf etwas zunehmen, etwas überreichlich haben, Überfluß haben'. Dann erhielte man den Sinn: Wenn die Kamelin, sei es im Laufe oder beim Weiden, die Lippe zum Boden hinabsenkt, um die Nahrung zu erfassen, so nimmt sie immer reichlich davon. Dies wäre ein Lob auf die Geschicklichkeit, mit der die Lippe Pflanzen u. dgl. in reichlicher Menge abrupft. — Die traditionell gewordene Ergänzung von سَيْرًا bildet wohl den Grund dafür, daß dieser Vers den auf die Schnelligkeit bezüglichen VV. 36 u. 37 angereiht wurde, während er doch nur hinter V. 30 seinen Platz haben kann.

31. **30.** (30.) ٣٢. Und zwei Augen, den zwei Spiegeln gleich, die wohl geborgen sind in den Höhlen zweier Augenknochen eines Felsens, einer stehendes Wasser bergenden Felsgrube;

Bei SEL. ist حِجَاجَيْ überhaupt nicht übersetzt. Da قَلْت Apposition zu صَخْرَةٌ ist, muß dieses einen Felsblock bedeuten und dürfte wohl nicht gerade das Material bezeichnen, aus dem die

Augenknochen bestehen. So übersetzt SEL. ,deux cavités osseuses', während ich es folgendermaßen fassen möchte: die Augen liegen tief drinnen in den Höhlen zweier Augenknochen, die einem Felsblock anzugehören scheinen, aus dessen Höhlung das angesammelte Wasser ebenso klar hervorblinkt, wie das sanfte, reine Auge der Kamelin.[1] Die Auffassung SEL.'s von قَلْتِ مَوْرِدِ ,dans deux cavités osseuses, solides comme la citerne creusée dans la roche' (im Anschluß an den arabischen Kommentar) ist falsch. Erstens ist hier nicht an eine künstlich angelegte Zisterne zu denken, sondern an eine natürlich entstandene, vom Regen ausgehöhlte Felsgrube. Zweitens wird man doch wohl nicht die Härte einer mit Wasser gefüllten Grube als charakteristisches Merkmal derselben hervorheben, zumal dann, wenn es heißt, die Augen scheinen in einer Felsgrube zu liegen. — Vgl. Imrlq. 4, 31: وعَيْنانِ كَالْمَاوِيَّتَيْنِ; ähnlicher Vergleich ʿAlq. 1, 16: بِعَيْنٍ كَمِرْآةِ الصَّناعِ.

32. 31. (31.) ٣٣. (Augen), die ausstoßen jeden augverletzenden Splitter; und du sähest sie wohl für zwei (wie) mit Kollyrium bestrichene Augen einer erschreckten Kälbermutter an.

Über diesen Vers vergleiche die Einleitung, p. 328. Zu مُكْحولة vgl. Imrlq. 4, 68: عَلَى سُفْعِ المَدامِعِ رَبْرَبِ ,auf ein Rudel, mit schwärzlichen Augenwinkeln'; ibid. 36, 11: كَما رُعْتَ مُكْحُولَ المَدَامِعِ ,als hättest du eine Gazelle mit kollyrium-bestrichenen Augenwinkeln erschreckt'; Zuh. 3, 15:

وناظِرَتَيْنِ تَطْحَرانِ قَذاهُما * كَأَنَّهُما مُكْحُولَتَيْنِ بِإِثْمِدِ

,und zwei Augen („Gucker"), die ihre Stäubchen ausstoßen; (es ist), als wären sie zwei mit Itmid geschwärzte Augen'. Kitâb al-Wuḥûš 32, 476: مُكْحول (vom Wildkalb). — Ganz unzulässig erscheint mir die Erklärung JACOBS, *Stud.* II, 88, ,der ausgeschiedene Staub, welcher einen schwarzen Rand um das Auge der Dromedarin

[1] Auch وَقْبٌ bedeutet zunächst eine ,Felsgrube, in der sich Wasser angesammelt hat'; dann auch ,die Augenhöhle'. Die Kamele werden oft خُوصٌ ,mit tiefliegenden Augen' genannt. So z. B. Huḏ. 21, 7.

bildet', erinnere ,an das mit Koḥl gefärbte Frauenauge, dieses wiederum ans Antilopenauge'. Der Vergleich bezieht sich nicht auf مُكَحَّولَة, durch das nur das Antilopenauge charakterisiert ist. Und auch von einem aus dem ausgeschiedenen Staub gebildeten Ring um das Auge der Kamelin kann nicht die Rede sein. Gemeint ist offenbar: das Auge der Kamelin wird durch kein Stäubchen getrübt oder verletzt, sondern gleicht in bezug auf Klarheit, Reinheit, Schönheit dem um dieser Eigenschaften willen vielbewunderten (nebenbei: schwarzumränderten) Antilopenauge. — Zu طحوران عُوَّار القَذَى vgl. die bei Ahlw., *Chalef* p. 247 zitierte Stelle: تُدِيرُ لِطَاحِرِ القَذَى أَعْيُنًا ,sie drehen zum Ausstoßen der Stäubchen die Augen'. Vgl. auch die Ibn Qutaiba (de Goeje) 321, 15 zitierte Redensart: فَأَقْذَيْتِ عَيْنِي ,du hast mein Auge verletzt (sc. durch deine Häßlichkeit)'; Imrlq. 14, 2: ذِي العائِرِ الأَرْمَدِ ,. . . (wie die Nacht) eines Menschen, der ein Stäubchen im Auge hat, eines triefäugigen (der nicht schlafen kann und dem infolgedessen die Nacht lange währt)'; Maʿn b. Aus i, 23: أُغْضِ عَيْنًا عَلَى قَذًى ,so schließe ich das Auge über einem Splitter' = ,verzeihe, drücke ein Auge zu'. — Lab. xxvii, 12 sind العَواوِرُ (pl. von العُوَّارُ): die gewissermaßen ein Stäubchen im Auge haben (und infolgedessen nichts sehen), die Bestürzten, Verwirrten, Feigen. قَذًى ist nicht nur ein Stäubchen, das ins Auge gerät, sondern überhaupt ein Holzpartikelchen oder dgl., das im Weine oder Wasser herumschwimmt, so z. B. Bân. Suʿâd 5.

33. =. ٣٤. Und zwei Ohren, die zuverlässig sind im Hören, wenn sie furchtsam hinhorcht bei nächtlichem Ritt, auf verborgenes Geflüster und lauten Schall;

خَفِيّ halte ich gegen Jacob, der es *Stud.* ii, 88 als ,flüchtigen Ton' bezeichnet, ,der im Entstehen vergeht' auffaßt, als ,verborgenen, gedämpften, kaum wahrnehmbaren' Schall. Jacob beruft sich auf die Ausführungen Gieses, *'Aḍdâd* p. 23 ff. über خفى. Doch beweisen die dort beigebrachten Stellen durchaus nicht,[1] daß diesem

[1] Der von Giese p. 24 als besonders charakteristisch zitierte Vers Huḏ. 252, 23, wo es von der vom Blitz erhellten Wolke heißt: خَفًا بِبَرْقٍ عامِلِ ,sie war

Worte der Begriff des Schnellen, Flüchtigen, blitzschnell Verschwindenden inhäriert. Es bedeutet eben nur ‚sich verstecken, verbergen, verschwinden' und andererseits ‚sichtbar werden'. Aber auch sachliche Gründe erfordern die von mir gewählte Bedeutung. Denn ein flüchtiger Schall kann auch sehr laut sein, und darum gibt es ein vortreffliches Bild, wenn der Dichter sagt: die Kamelin lauscht ängstlich auf das leiseste Geräusch [2] wie auf deutlich hörbaren Schall, sie hört das unmerklichste Geflüster und horcht erschreckt hin; während das Bild sofort an Kraft und Schönheit verliert, wenn man interpretiert: sie horcht ängstlich auf einen flüchtigen (wenn auch noch so lauten) Schall hin und ebenso auf ein langgezogenes (so JACOB) Geräusch. Nicht auf die Dauer, wohl aber auf die Intensität des Geräusches kommt es hier an. — SEL. übersetzt ‚les oreilles, douées d'une ouïe fine, perçoive dans sa marche' etc. . . ., natürlich ganz ungenau. تَوَجُّس ist aber nicht bloßes percevoir ‚vernehmen'; es enthält vielmehr den Begriff der Furcht und bedeutet ‚ängstlich auf leises Geräusch hinhorchen, lauschen'. تَوَجُّس ist auch nicht, wie SEL. in seiner Anmerkung sagt, un bruit. Wörtlich wäre zu übersetzen: die Ohren sind zuverlässig im Hören des ‚Furchtsam-Lauschens', d. h. im Vernehmen, während sie (oder: wenn sie) ängstlich lauschen. Vgl. Imrlq. 31, 3: مُوجِس ‚ängstlich lauschend' (Gazelle); وَجّاس (Huḏ. 77, 7): der auf leises Geräusch scharf und gespannt hinhorchende Jäger; Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 83: تَوَجَّسَ رِكْزًا ‚der ängstlich (mißtrauisch) horcht auf gedämpftes Geräusch' (Wildstier); Huḏ. 124, 4: تَوَجَّس ebenso (von der Gazelle);

---

wieder verschwunden mit einem zuckenden Blitz', zeigt, daß bei خفا das ‚Verschwundensein' überhaupt betont ist, während die Schnelligkeit des Verschwindens weniger von Belang ist. Übrigens dürfte خفا (= خفو) hier die Bedeutung ‚sichtbar werden' haben.

[2] Von derartigem leisen, unheimlichen, von Ǧinnen und sonstigen Geistern verursachten Geflüster (وِسْواس u. ä.), das die Wüste erfüllt, von einem geheimnisvollen Rauschen, das auch beherzte Wüstendurchquerer gruseln macht, ist in arabischen Gedichten oft genug die Rede. Und gerade auf solch geheimnisvolle Stimmen, die kaum wahrnehmbar sind und aus dem Dunkel kommen, paßt die Bezeichnung ‚verborgen' (خَفِيّ) auf das Beste.

desgleichen Mutal. 14, 2: مُتَوَجِّس (Wildstier); vgl. schließlich Sûre 11, 73: وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ = Scheu vor jemandem empfinden, gegen ihn argwöhnisch, mißtrauisch werden.

34. =. ٣٥. zwei scharf gespitzte (Ohren), an denen man die edle Rasse erkennt, gleich den Lauschern eines vereinsamten Wildstieres in Ḥaumal.

Zu diesem Verse vgl. die Einleitung, p. 329; ferner Bânat Su'âd 25: حُرَّتَيْهِا لِلْبَصِيرِ بِهَا عِتْقٌ مُبِينٌ. — شَاةٌ ist hier wohl nicht Wildesel, wie Jacob, *Stud.* ii, 89 will, sondern Wildstier. Die zwei Gründe, auf die er seine Ansicht stützt: die langen Ohren und das Epitheton مُفْرَد, die auf den Wildesel hindeuten sollen, sind hinfällig. Von langen Ohren ist hier überhaupt nicht die Rede, denn مُؤَلَّلَة bedeutet nur ‚scharf, scharf gespitzt',[1] und مُفْرَد (‚vereinsamt, einsam') , das allerdings oft auch den Wildesel bezeichnet, steht vielleicht noch häufiger als Epitheton des Wildstieres; vgl. Huḏ. 208, 6: مُفْرَدٌ مِنَ الوَحْشِ; Bân. Su'âd 16: مُفْرَد. Ähnlich auch Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 83: مُقْفِرٌ ‚einsam' (Wildstier); von der Wildkuh فَرْدَةٌ Huḏ. 90, 18; von der Gazelle فَرِيدَةٌ Del. 108, 12. Dagegen vom Wildesel مُفْرَدٌ Del. 107, 5. Vgl. *Österr. Litteraturbl.* iv, 693. — سَامِعَة ‚sein Ohr' (vom Menschen) Huḏ. 171, 6. — In A.'s Kommentar bei Sel., p. ٢١, Zeile 4 ist أَشَدَّ تَوَحُّشًا, das bedeuten würde: (wenn der Wildstier مُفْرَد, also einsam ist), so ist er umso einsamer (!), zu ändern in أَشَدَّ تَوَجُّسًا ‚so lauscht, horcht er schärfer hin'. Dies wäre schon aus dem danebenstehenden حَذِرًا zu ersehen gewesen.

35. =. ٣٦. Und ein ängstliches, schnell schlagendes, flink merkendes, gedrungen gestaltetes (Herz), gleich einem felsigen Mahlstein inmitten massiver Steinplatten.

---

[1] So auch Chalef 47: وأُذُنٌ مُؤَلَّلَةٌ (vom Pferde); vgl. Lab. xxxvi, 3: حُشُورَةٌ ‚geschärfte, scharf gespitzte Ohren'. أُذُنٌ حَشْرٌ ist ein spitzes, am Ende zugespitztes Ohr. Wie أَلَّةٌ ‚Lanze, kurzes Schwert' bedeutet, so wird auch حَشْر als Epitheton von Lanzen gebraucht.

أَرْوَعُ ist hier nicht, wie die arabischen Kommentatoren wollen, soviel wie ذَكِيٌّ ‚einsichtig, klug, leicht merkend', sondern steht in der eigentlichen Bedeutung ‚furchtsam, ängstlich'. So auch رَوْعاءُ (von der Kamelin) Imrlq. 14, 11 (ed. Slane). Sonst bedeutet أَرْوَعُ auch ‚Staunen, Scheu, Ehrfurcht erweckend' (durch Tapferkeit oder Schönheit), so Lab. xxxii, 1; Imrlq. 36, 14; Ḥam. 710, 5; Huḏ. 65 (und 128), 2; الرَّوَائِعُ (von schönen Frauen) Nöld., *Beitr.* p. 111 (Mutammim b. Nuwaira, V. 15). — Zu نَبَّاض als einem Epitheton des Herzens vgl. Lab. xiii, 24: نَبْضُ القُلوبِ ‚Herzklopfen' (von der Gazelle, im Kampfe mit den Jagdhunden). — مُلَمْلَمٌ ist nicht, wie Abel angibt, ‚abgerundet', sondern ‚kompakt, fest, gedrungen'; vgl. Imrlq. 19, 38 (von einer Pferdestute): ‚und kehrt sie einem den Rücken zu, so sagte man wohl, es sei ein massiver (kompakter) Herdstein (أُثْفِيَّةٌ مُلَمْلَمَةٌ)'. — Ich ziehe die Lesart في صَفِيحِ (Z., T., B.) der anderen, auch von Ahlwardt akzeptierten, des A. مِنْ صَفِيحِ vor: das Herz gleicht in seiner Form und Kompaktheit einem felsigen Mahlstein; und inmitten der es umgebenden festen Teile des Körpers nimmt sich das Herz wie ein innerhalb fester, breiter Steinplatten (صَفِيحٌ ist Kollektivum!) befindlicher Mahlstein aus. صَفِيحٌ ist also nicht etwa ein zum Mahlstein gehöriger Stein oder die Unterlage desselben. — Für أَحَذُّ, das Sel. durch ‚souple' (‚glatt, geschmeidig') wiedergibt, ziehe ich die Bedeutung ‚leicht, flink, beweglich, schnell', also auch ‚leicht merkend' vor, da auch die anderen Ableitungen dieser Wurzel ähnliche Bedeutung haben. Eine treffliche Parallele ist Ḥam. 554, 2: مُطارَةُ قَلْبٍ eigentlich ‚mit einem Herzen, das zum Fliegen gebracht worden ist', ‚fliegenden, beweglichen, leicht und schnell merkenden Herzens', ‚agilis animae' (Freytag).

(Schluß folgt.)

Ḫammurabi-Kritiken.

Von

D. H. Müller.

I.

In einer Anzeige des Kohler-Peiserschen Werkes über Ḫammurabi[1] hat Friedrich Delitzsch seinen Standpunkt zur Interpretation des Ḫammurabi-Gesetzes präzisiert, und es verlohnt sich der Mühe, dessen Anschauungen einer Prüfung zu unterziehen. Ich lasse vorerst alle allgemein gehaltenen Urteile Delitzsch' beiseite und versuche in der Reihenfolge des Artikels die Aufstellungen Delitzsch' zu prüfen.

Delitzsch weist Peisers Übersetzung des § 1 aus verschiedenen Gründen ab und schlägt folgende vor:

‚Wenn jemand jemanden in Verdacht bringt (bezw. anschwärzt) und ihn eines Mordes bezichtigt und es nicht beweist, so soll der, der ihn in Verdacht gebracht hat, getötet werden.'

Ich muß gegen Delitzsch meine Übersetzung des Paragraphen in allen Punkten aufrecht erhalten:

‚Wenn ein Mann, nachdem er einen anderen angeklagt (in Acht erklärt) und ihm Tötung (durch Zauberei) vorgeworfen hat, ihn (dessen) nicht überführt, wird der, der ihn angeklagt, getötet.'

Zunächst halte ich Delitzsch' Übersetzung von *ubburu* ‚in Verdacht bringen' weder sachlich noch sprachlich für begründet. Sachlich nicht, weil die Wendung ‚in Verdacht bringt (anschwärzt) und bezichtigt' eine höchst verschwommene ist und das, was sie

[1] Deutsche Literaturzeitung 1904, Nr. 49.

nach Delitzsch selbst besagen soll (die falsche Anklage vor Gericht), nicht besagt. Sprachlich darf nicht vergessen werden, daß *ubburu* auch ‚bannen' bedeutet, und daß der Terminus der Anklage sehr wohl mit ‚bannen' und ‚in Acht erklären' zusammenfallen kann.

Endlich kann *nêrtum* hier ‚Mord' im gewöhnlichen Sinne nicht bedeuten. Die Erhebung einer Anklage wegen Mordes, die bona fide geschehen sein kann, zu verbieten und unter so strenge Strafe zu stellen, ist etwas, was man Ḫammurabi nicht zutrauen darf. Wenn ein Toter daliegt und man nicht weiß wer ihn getötet, ist es nicht zu vermeiden, daß der Verdacht sich gegen Personen richtet, die schuldig sind oder schuldig sein können. Anders stellt sich die Sache bei der Anklage wegen Mordes durch Zauberei. Diese Anklage kann leicht und leichtfertig erhoben werden und hat oft die traurigsten Konsequenzen. Daß es sich aber hier um einen ‚Hexenmord' handelt, beweist eben das Wort *nêrtânîtu* neben *mukaššiptu* in den Zaubertexten. Der ‚Hexenmord' ist aber kein wirklicher Mord, wie ich dies an anderer Stelle nachgewiesen habe.[1]

Mit großer Entschiedenheit sagt Delitzsch: ‚Das dritt- und vorletzte Gesetz (§ 280, 281) dürften keine andere Übersetzung zulassen als die folgende.' Ich setze meine daneben:

Delitzsch	Müller
(§ 280) Wenn jemand (nämlich ein Händler, gemäß § 281) in der Fremde Gesinde kauft, und, wenn er in das Land gekommen ist, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin prüft, wenn jener Sklave oder Sklavin Landeskinder sind, sollen sie unentgeltlich freigelassen werden.	Wenn ein Mann einen Sklaven oder eine Sklavin eines [anderen] Mannes in fremdem Lande kauft: wenn, sobald (*ma*) er heimgekehrt war, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin erkennt, bewerkstelligt er (der Käufer), wenn der Sklave oder die Sklavin Eingeborene des Landes sind, ohne Geld ihre Freilassung.
(§ 281) Wenn es Kinder eines anderen Landes sind, so soll der Käufer (nämlich der Händler) vor Gott das	Wenn sie aber Eingeborene eines anderen Landes sind, wird, sobald der Käufer vor Gott das Silber, das

[1] Vgl. mein Ḫammurabi-Buch S. 266.

Geld, das er bezahlt hat, nennen und der Herr des Sklaven soll das Geld, das er (der Händler) bezahlt hat, dem Händler geben und seinen Sklaven oder seine Sklavin wegführen.

er gezahlt (d. h. den Kaufpreis), angibt [und] sobald der Eigentümer des Sklaven oder der Sklavin dem Geschäftsmanne (= Käufer) das ausgezahlte Geld zurückgibt, er (der Eigner) seinen Sklaven oder seine Sklavin bekommen.

Delitzsch fügt hinzu: ‚Der Sinn ist: Wenn der Händler in fremdem Lande Sklaven kauft, und derjenige, der diese Sklaven von ihm zu kaufen im Begriffe steht, in Erfahrung bringt, daß es Landeskinder sind, so müssen diese freigelassen werden ohne Geld, d. h. ohne daß der Händler irgend welche Bezahlung für sie zu erhalten hätte. Wenn es dagegen Angehörige eines anderen Landes sind, so soll der Händler das von ihm bezahlte Geld erhalten, und der betreffende Herr seinen Sklaven, beziehungsweise seine Sklavin wegführen.‘

Ich muß gestehen, daß mir selten etwas so philologisch und juristisch Unrichtiges und Unklares vorgekommen ist, wie diese Übersetzung und diese Interpretation Delitzsch'.

1. Hat Delitzsch die wichtigen Worte ‚eines anderen Mannes‘ einfach weggelassen. Gerade diese Worte aber bilden den Schlüssel zum Verständnisse der beiden Paragraphen. Es handelt sich um Sklaven, die einem andern gestohlen worden oder ihm entflohen waren und jeder Einheimische muß, so nimmt das Gesetz an, das wissen.

2. Ist es ganz unmöglich, daß unter *bêl ardim* (der Herr des Sklaven) ‚derjenige, der diesen Sklaven zu kaufen im Begriffe steht‘ verstanden werden soll. Dies ist weder philologisch, noch juristisch, noch logisch zulässig.

3. Heißt *uteddi* ‚erkennen‘ nicht aber ‚prüfen‘.

4. Ist es ganz unglaublich und unmöglich, daß, wenn jemand im Auslande Sklaven (nur um solche handelt es sich, nicht um Freie!) kauft, er dieselben, wenn sie als Eingeborene seines Landes erkannt werden, ohne weiteres freigeben muß.

5. Ist es ebenso unverständlich, warum ein Händler, der im Auslande einen Sklaven gekauft und ihn nach Hause gebracht hat, gezwungen werden soll, den Kaufpreis eidlich anzugeben und sich damit begnügen muß, gegen Rückstellung des bezahlten Geldes den Sklaven einem beliebigen Käufer abzutreten.

Wie man daraus ersieht, ist die Übersetzung und die Interpretation Delitzsch' vollständig verfehlt und bekundet eine geradezu unglaubliche Unklarheit der Begriffe.

In diesem Falle haben alle Übersetzer (selbst Kohler-Peiser) das Richtige. Wenn Delitzsch bemerkt: ‚Gegen diese Erklärung sprechen, scheint mir, sehr gewichtige Bedenken,' so ist nur zu bedauern, daß er sie nicht angeführt hat. Meines Erachtens ist gegen die communis opinio nur ein einziges Bedenken vorhanden, nämlich die Wendung am Ende des § 280 ‚bewerkstelligt er ohne Geld ihre Freigebung' (*andurâršunu*). Man erwartet den Ausspruch, ‚daß er sie ihrem ursprünglichen Besitzer überantworte'. Es scheint aber, daß dies nicht mehr Sache des Händlers war, sondern für die Restitution der Sklaven an ihre ehemaligen Herren vielleicht noch andere richterliche oder polizeiliche Maßnahmen nötig waren, die den Händler, der ohnehin dabei sein Geld verloren hatte, nicht weiter angingen. Für ihn war durch die Freigebung des Sklaven seinerseits die Sache erledigt.

Sehr hübsch, und wie ich glaube auch richtig, ist der Vorschlag Delitzsch' in § 191 *re-ku-zu* für *tal-ku-zu* zu lesen (das keilschriftliche Zeichen hat bekanntlich beide Lautwerte *ri* und *tal*), wodurch also gesagt wird, daß das verstoßene Ziehkind nicht leer (רֵיקָם) ausgehen soll.

Delitzsch fährt fort: ‚In § 136 steht nicht, daß die „Verbannung des Mannes eine Ehe endgültig löse", sondern „wenn jemand (*avêlum*) seine Stadt verwirft, preisgibt".'

Diese Bemerkung stimmt genau mit dem überein, was ich bereits ausgesprochen habe:[1] ‚Ganz falsch ist § 136 wiedergegeben:

[1] Grünhut, *Zeitschrift für öffentliches und Privat-Recht,* Bd. xxxi, S. 383 oben.

„Die Verbannung des Mannes löst die Ehe endgültig." Es handelt sich vielmehr um bösliches Verlassen und Flucht ins Ausland.' Delitzsch widerspricht auch der Peiser'schen Auffassung von *nu-ma-at* (§§ 25, 34), sowie der Kohler-Peiser'schen Auffassung des Ammenparagraphen 194 und schließt sich hierin der älteren Deutung an. Er fährt dann fort: ‚So läßt noch eine ganze Reihe anderer Gesetze sowohl in ihrer philologischen Erklärung, als in ihrer juristischen Kommentierung eine andere, und wie ich glaube richtigere Fassung zu (z. B. §§ 28, 106, 178, 226, 240).'

Delitzsch sagt ferner: ‚In § 131 und 132 scheint mir der Gegensatz nicht scharf genug gefaßt zu sein: im § 131 schöpft der Ehemann rein persönlich Verdacht gegen seine Frau wegen Ehebruches, in § 132 dagegen handelt es sich um ein Hindeuten auf sie mit den Fingern, d. h. eine öffentliche Verdächtigung.'

Dies stimmt mit dem überein, was ich bereits in meinem Ḫammurabi-Buch S. 119 gesagt habe: ‚Die beiden Paragraphen 131 und 132 beschäftigen sich mit dem Falle, wo eine Frau des Ehebruches entweder von ihrem Manne oder der öffentlichen Meinung verdächtigt wird. Ihrem Manne gegenüber genügt ein Reinigungseid, ist aber die Sache schon in die Öffentlichkeit gedrungen, muß sie [der Ehre] ihres Mannes wegen sich ins Wasser werfen und einem Gottesurteil unterziehen.'

Delitzsch fährt fort: ‚Und die §§ 183 und 184 bekommen einen ganz anderen Inhalt, wenn das Pronominalsuffix der beiden Verba *iddišši*, *inaddinûši* nicht auf die Mitgift bezogen wird, sondern, was allein zulässig, auf die Tochter, beziehungsweise Schwester. Doch hat Peiser gewiß darin recht, daß er das Wort „Nebenfrau" als Apposition zu Tochter faßt.'

Außer Kohler-Peiser und vielleicht auch diesen nicht (es ist möglich, daß es nur ungeschickt ausgedrückt wurde) ist es niemandem eingefallen, das Suffix auf die Mitgift zu beziehen. Daß das Wort ‚Nebenfrau' als Apposition zu ‚Tochter' zu fassen sei, hat zuerst Johns ausgesprochen, und dies wurde auch von mir als wahrscheinlich bezeichnet (Ḫam. S. 145).

Delitzsch: ‚Ebenso wird Peiser mit seiner Übersetzung von *bi-ḫa-zu* (§ 256) durch „seine Auslösung“ gegenüber Wincklers „seine Gemeinde“ gewiß Recht behalten.‘

Dagegen glaube ich, daß ‚seine Auslösung‘ (es klingt an Johns his cômpensation an) absolut keinen Sinn gibt. Er ist nicht verpfändet oder verkauft worden, sondern hat einen Schaden angerichtet und das Wort *bi-ḫa-zu* bedeutet eben ‚Schaden‘ oder ‚Schadenersatz‘, wie ich schon Ḫam. S. 170, Note 3 ausgesprochen habe.

Delitzsch: ‚Die bisher angenommene Bedeutung: „Korn wie bei seinem Nachbar“ kann vor allem in § 55 nicht befriedigen. Beiläufig bemerkt scheint mir Kohlers Paraphrasierung von § 55: „Wer beim Einlassen des Wassers das Nachbargut beschädigt, haftet für Schadenersatz, es müßte denn sein, daß er die erforderliche Sorgfalt beobachtet hat,“ was diese letztere Einschränkung betrifft, ohne Anhalt am Original-Wortlaut zu sein.‘

Alles, was hier Delitzsch sagt, ist unrichtig. Die angenommene Bedeutung ‚Korn wie beim Nachbar‘ paßt überall und auch im § 55 recht gut, und Kohler hat hier wieder einmal gegen Delitzsch recht.

Man vergleiche meinen Ḫammurabi S. 98: ‚Eine geringere Gefahr erwächst daraus, daß jemand seinen Wasserbehälter abzusperren vergißt. Der Schaden, den er dem Nachbar zufügt, muß in entsprechender Weise gut gemacht werden und zwar, wenn eine Fahrlässigkeit vorliegt (im Text: weil er faul gewesen ist), der ganze Schaden „Getreide wie es sein Nachbar sonst hat“[1] (§ 55), oder wenn es durch eine vis maior geschehen ist, die er nicht verhindern konnte, wobei er keine Fahrlässigkeit sich hat zuschulden kommen lassen, den geringen Schadenersatz (d. h. den taxativen).‘

Was also im Text und Kommentar deutlich gesagt wird, drückt Kohler zwar etwas geschraubt, aber der Sache nach richtig aus. Es ist interessant, daß Delitzsch gerade dort gegen Kohler Stellung nimmt, wo letzterer recht hat. Juristisches Denken ist eben nicht Delitzsch’ starke Seite!

[1] D. h. den effektiven Schadenersatz.

Aus der Analyse dieser Anzeige geht hervor, daß Delitzsch in dieser Anzeige mit Ausnahme der richtigen Deutung von *re-ku-zu* nicht das geringste zum Verständnis Ḫammurabis beigetragen hat. Entweder hat er schon Bekanntes wiederholt, oder wo er Neues zu sagen versuchte, war es eben falsch. Es ergibt sich aus derselben, daß die meisten Ausstellungen, die wir, ich in Grünhuts *Zeitschrift* und der Rezensent in der *WZKM*,[1] gemacht haben, von Delitzsch als richtig anerkannt werden.

Nach all dem frage ich, mit welchem Rechte Delitzsch in der *DLZ* folgendes allgemeine Urteil abgeben konnte und durfte:

In der großen Menge von Schriften über den Gesetzes-Kodex Ḫammurabis wird das Werk von Kohler-Peiser dauernd eine erste, grundlegende Stelle behaupten. Gestützt auf die besonnene, durchwegs philologisch wohlerwogene Übersetzung des trefflichen Königsberger Assyriologen Felix Peiser, hat sich Kohler um die assyriologische Forschung, ebenso wie um die Geschichte der Rechtswissenschaft ein neues, dauerndes Verdienst erworben. etc.‘

Ich muß dagegen öffentlich bekunden, daß meines Wissens noch niemals ein falscheres Urteil von autoritativer Seite ausgesprochen worden ist als dieses. Delitzsch’ Gutachten über die Verdienste Kohlers bedeutet an und für sich wenig, weil Delitzsch in dieser Anzeige selbst bekundet hat, daß er über juristische und rechtsvergleichende Fragen gar nicht mitzusprechen berechtigt ist. Anders steht es mit seinem Urteil über Peisers Arbeit, die er als ‚eine besonnene, durchwegs philologisch wohlerwogene Übersetzung‘ bezeichnet! —

II.

Es ist vielleicht hier der Platz, noch einmal gegen das philologisch-juristische Zwiegespann Kohler-Peiser Stellung zu nehmen.

---

[1] Peiser selbst erkennt die Richtigkeit der Ausstellungen in der *WZKM* an, indem er (*OLZ* 1904, Sp. 496) sagt: ‚Der junge Mann benützt seine Studien bei Delitzsch, um eine Reihe kleinerer Bemerkungen, die dank seinem Lehrer vielfach richtig und beachtenswert sind, zusammenzustellen.‘

Herr Peiser hat in seiner *OLZ* wiederholt sich mit mir und meinen Arbeiten beschäftigt; ich hielt es nicht für angemessen, ihm nur mit einem Worte zu antworten. Auch jetzt habe ich nicht die Absicht, meine Aufstellungen (z. B. über ***ma, u*** und anderes), die Peiser verspottet hat, zu rechtfertigen. Sie wurden inzwischen fast allgemein angenommen und die Einwendungen Peisers richten sich von selbst. Dagegen halte ich es für passend, als charakteristisch für Peisers Art zu denken und zu schließen eine Stelle aus seinem Artikel (*OLZ* 1904, Sp. 166) anzuführen:

‚Nahm man aber an, daß Müller aus dem Babylonischen zuerst ins Hebräische übersetzte, dann ins Deutsche, so erklärt sich sowohl die Eigenart des Deutschen, wie die Unverständlichkeit der Übersetzung, wie überhaupt Müllers ganze „Entdeckung“. Er hat eben hebräisch gedacht und syntaktisch konstruiert; und da er nun das hebr. ו vor dem Perfekt erst wieder ins Deutsche übertrug mit all den Nuancen, wie sie die hebräische Grammatik ermöglicht, so kam er schließlich so weit ab vom Babylonischen, daß er ***ma*** als nachgestellte Konjunktion fassen mußte, wenn er überhaupt einen Ausgleich zwischen diesen beiden Übersetzungen mit dem Original herbeiführen wollte.‘

Wenn man bedenkt, daß das Babylonische syntaktisch genau mit dem Deutschen übereinstimmt, das Hebräische dagegen wie das Semitische überhaupt davon scharf abweicht, so wird man die Logik dieser Argumente vollkommen würdigen. Wer etwas von babylonischer und hebräischer Syntax versteht und ein klein wenig logisch denkt, könnte unmöglich solche Hypothesen aufstellen. Dabei hat Herr Peiser die Tatsache außer acht gelassen, daß die These über den syntaktischen Wert von *ma* bereits im Jahre 1884 von mir ausgesprochen worden war!

Ganz entschieden muß ich allerlei Verdächtigungen der ‚Grünen Blätter‘ abweisen. Herr Professor Kohler hatte meine hebräische Übersetzung als superflua quae non nocent bezeichnet, er, der soviele superflua quae nocent geschrieben hat. Ich habe darauf geantwortet, daß andere, die von orientalischen Sprachen etwas verstehen, gerade den Nutzen dieser Übersetzung für die vergleichende Methode betont haben, weil sie uns auch die formale Ähnlichkeit

zwischen Ḫammurabi und den mosaischen Gesetzen offenbart. Daraufhin apostrophiert mich Herr Peiser mit den Worten: ‚Möge Herr Müller doch diese „anderen" nennen, damit man den Wert ihres Urteiles erkennen kann.' Der Wunsch des Herrn Peiser ist leicht zu erfüllen. In *The Jewish Quarterly Review*, January 1904, p. 398 bis 400 hat C. H. W. Johns (Cambridge) mein Ḫammurabi-Buch angezeigt und in bezug auf die hebräische Übersetzung gesagt:

‚It was in order to see how far a comparison with Mosaic legislation is really passible that he was led to the happy idea of giving a Hebrew version. It enable not only the substance of a law but also its formal aspect to be taken into consideration.'

Ferner Biagio Brugi ‚Le leggi di Ḫammurabi' sagt in den *Atti del Reale Instituto Veneto di scienze, lettere et arti* 1903, p. 108:

‚Si veda il saggio che offre di ciò il prof. Müller di Vienna il quale ha avuto la geniale idea di tradurre in ebraico biblico il codice di Ḫammurabi per discoprire non pure le concordanze materiali, ma le formali tra le leggi babilonesi e le mosaiche.'

Ich hoffe, daß diese zwei Stellen dem Königsberger Weisen genügen werden.

Ausdrücklich sei noch hervorgehoben, daß Professor Kohler trotz der Ankündigung Peisers das Wort zu seiner juristischen Verteidigung nicht genommen hat. Er begnügt sich mit einer Erklärung in Grünhuts *Zeitschrift*, daß er prinzipiell mit einem Nichtjuristen nicht disputiere. Er hat dort von mir die verdiente Antwort bekommen. Zum Schlusse möchte ich noch jedermann warnen, die älteren Arbeiten der ‚beiden Spezialisten' über das babylonische Recht ohne Nachprüfung zu benützen; denn die Art, wie sie einen so klaren Text wie das Ḫammurabi-Gesetz be- und mißhandelt haben, muß jedes Vertrauen in ihre Zuverlässigkeit erschüttern.

III.

Noch eine dritte Ḫammurabi-Kritik muß hier mit einigen Worten berührt werden, die von Otto Weber in der ‚Münchener Allgem.

Zeitung'.[1] Die Kritik eines Otto Weber, der wissenschaftlich so gut wie nichts gemacht hat, würde mich nicht bewogen haben ihm zu antworten, wenn sie nicht in der alten Beilage der ‚Allgem. Zeitung' erschienen wäre.

Sachlich habe ich zu bemerken, daß seine Ausstellungen in bezug auf die Syntax und insbesondere bezüglich *ma* und *u* heute allgemein gerichtet sind. Die Richtigkeit meiner syntaktischen Erkenntnisse wurden selbst von dem mir übelwollenden Kritiker in *ZDMG* anerkannt. Die falschen Angaben über meine Person, die er außerdem mißbraucht hat, um meine Überzeugung zu verdächtigen, hat Herr Weber selbst zurücknehmen müssen. Er tat Unrecht, de Lagarde-Böttcher in den Streit zu ziehen: de mortuis nihil nisi bene.

Gegen eine Unterstellung muß ich mich aber ausdrücklich verwahren. Ich sagte: ‚Daß ich nicht etwa mich in eine fixe Idee verirrt habe, möge hier das Urteil J. Jeremias', der selbst ein vortreffliches Buch über Ḫammurabi geschrieben und den Mut der Wahrheit besitzt, über meine sprachlichen Aufstellungen angeführt werden etc.' (*WZKM* 1904).

Herr Weber nimmt diese Stelle zum Anlaß um folgendes niederzuschreiben:

‚Müller hebt übrigens noch ausdrücklich hervor, daß der ihm so begeistert zustimmende J. Jeremias ‚den Mut der Wahrheit besitzt'. Das hat nur einen Sinn, wenn dadurch gesagt werden soll, daß absprechende Urteile, besonders also das meinige, wider besseres Wissen und aus unlauteren persönlichen Gründen[2] abgegeben werden. Es zeigt zwar kein beneidenswertes Maß von Selbstbewußtsein, wenn ein angegriffener Autor glaubt, daß nur die Feigheit und Unwahrhaftigkeit seiner Rezensenten seiner uneingeschränkten Anerkennung im Wege ist; wenn aber dieser Autor es nicht verschmäht, sachliche Entgegnungen mit den Waffen persönlicher Verdächtigung öffentlich zu bekämpfen, so entfernt er sich dadurch so sehr von der Grenze der Loyalität, die auch für die wissenschaftliche Polemik unverrückbar feststeht, daß ich außer Stande bin, ihm zu folgen usw.'

---

[1] Vgl. Beilage zur Allgem. Zeitung 1904, Nr. 271 (25. November); meine Erwiderung das. 1905, Nr. 10 (13. Januar) und Otto Webers Replik in derselben Nummer.

[2] Von mir gesperrt. Der Ausdruck ‚Mut der Wahrheit' bezog sich auf jene Rezensenten, die sich an Tadel nicht genug tun konnten, aber Erkenntnisse, die sie nachträglich als wahr erklärten, einfach mit Stillschweigen übergingen.

Dieser Beschuldigung gegenüber möchte ich auf eine Stelle in meiner Entgegnung, die natürlich Herrn Otto Weber vorgelegen hat, verweisen. Nachdem ich streng sachlich meine Einwendungen gegen Webers sachliche Angriffe vorgebracht hatte, sagte ich:

‚Soweit bewegt sich übrigens die Kritik auf sachlicher Grundlage und ich habe keinen Grund, hierbei eine *mala fides* bei dem Rezensenten vorauszusetzen, um so weniger, als er seine Objektivität dadurch bekundet, daß er einerseits den Wert meiner Arbeit, der er wenig Sympathie entgegenbringt, leidlich anerkennt, und anderseits trotz der Sympathie, die er für die Idee Kohler-Peisers hat, ausdrücklich das Werk als mißlungen bezeichnet und zugibt, „daß die Übersetzung Peisers an zahlreichen Flüchtigkeiten und Absonderlichkeiten leidet, die vielfach die Meinung des Originals verdunkeln oder gar verkehren, [so daß sich auch Kohler zu Schlußfolgerungen verführen ließ, die lediglich in der fehlerhaften Übersetzung, nicht aber im Original eine Stütze haben, den juristischen Sinn — oder gelegentlich auch Unsinn — der Übersetzung, nicht aber des Originals auslegen]“.[1]

Wo aber das Sachliche zu Ende geht und das Persönliche beginnt, hört auch die Kritik auf. Für das, was da gesagt wird, darf die Bezeichnung Kritik nicht mißbraucht werden, dafür wird jeder Einsichtige einen anderen Namen finden.‘

Ich frage nun jeden ruhig Denkenden, ob der Rezensent meinen Ausdruck ‚Mut der Wahrheit‘ so deuten und entstellen und auf sich beziehen durfte, um mir Absichten zu unterstellen, die mir völlig fremd waren.

Er hat dadurch zu seinem zum Teil (unwissentlich) falschen Urteile und zu seinen persönlichen Verdächtigungen und Verkleinerungen in schmählicher Weise noch neue Beleidigungen hinzugefügt, die aber niemand andern als ihn selbst und seine Hintermänner treffen.

[1] Herr Peiser hat *OLZ* 1905, Sp. 75 die angeführte schmähliche Verdächtigung Otto Webers abgedruckt, dagegen sich aber wohl gehütet, das sachliche Urteil über seine Arbeit zu veröffentlichen.

Zur Terminologie im Eherecht bei Ḫammurabi.

Von

D. H. Müller.

In einer kleinen Schrift[1] hat Herr Professor Édouard Cuq den Versuch gemacht, über die Heirat bei den Babyloniern vom rechtsvergleichenden Standpunkte abzuhandeln. Er beschäftigt sich dabei hauptsächlich mit den Ausdrücken *tirḫatu, šeriqtu* und *nudunnû* und sagt: ‚Sur ces divers points, il s'est formé, malgré les dissidences, une sorte d'opinion commune : nous voudrions montrer que cette opinion, très exacte pour la *cheriqtou* et le *noudounnou,* souffre de graves objections pour la *tirḫatou.*'

Ich will hier prüfen, wie weit es dem Verfasser gelungen ist, die communis opinio in Sachen des *tirḫatu,* abzuändern, und wie weit er Recht hat mit seinen Bemerkungen über *šeriqtu* und insbesondere über *nudunnû.*

Unter *tirḫatu* versteht man allgemein den ‚Kaufpreis', den der Mann vor der Hochzeit dem Vater der Braut bezahlt. In sehr gelehrter Weise sucht nun der Verfasser den Begriff des *tirḫatu* zu bestimmen und nachzuweisen, daß in Babylon der ‚Frauenkauf' in der Weise, wie er im Altertum vorgekommen ist und noch heute bei vielen Völkern vorkommt, nicht mehr existiert hat. Er kommt

[1] *Le mariage à Babylon d'après les Lois de Hammourabi* par Édouard Cuq, professeur d'histoire de droit romain à l'Université de Paris. Paris, Libraire Victor Lecoffre 1905.

zu dem Schlusse, daß *tirḫatu* nur eine Erinnerung (souvenir, wir würden sagen ein Überlebsel) ist aus der Zeit, wo die Heirat durch Kauf üblich war.

Der Kauf selbst vertrug sich nicht mehr mit der Sitte und der Stellung der Frau in der Familie und der Gesellschaft. Die Zahlung der *tirḫatu* war nicht mehr eine unerläßliche juristische Pflicht, wie § 139 beweist. Man kann sagen, daß die *Tirḫatu* eine mehr oder weniger freiwillige Gabe an die Eltern der Braut war.

Im großen und ganzen kann man dem Verfasser zustimmen. Es muß aber betont werden, daß ich keine Angabe bei irgend einem der Kommentatoren oder Übersetzer des Ḫammurabi finde, welche den ‚Kaufpreis' in dem Ḫammurabi-Gesetz auf gleiche Stufe gestellt hat wie den ‚Kaufpreis' bei den Qabîlen etc. Ich selbst sagte in meinem Ḫammurabi-Buch S. 133 also: ‚Die vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau bestehen darin, daß der Mann in der Regel nach alter Sitte einen ‚Kaufpreis' (*tirḫatu*) an den Vater der Braut bezahlt hat. Ob dieser Kaufpreis von den Eltern dem jungen Ehepaare überlassen worden ist oder nicht, können wir mit Sicherheit nicht entscheiden; es war wohl der Usus zur Zeit Ḫammurabis je nach den Vermögensverhältnissen der Eltern und je nach anderen Umständen ein verschiedener. Wir tun aber gut daran, für die alte Institution den alten Namen zu behalten.'

Aus dieser Stelle ist zu ersehen, daß von mir und wohl auch von den meisten, die sich mit dem Ḫammurabi-Gesetz befäßt haben, der ‚Kaufpreis' (so mit Anführungszeichen!) als Überlebsel einer alten Einrichtung angesehen worden war, die nicht mehr die alte Bedeutung hatte, aber immerhin als alte, vielleicht rituelle Zeremonie betrachtet worden war, keineswegs jedoch als einfache freiwillige Gabe — und hierin unterscheide ich mich in der Auffassung der *tirḫatu* vom Verfasser.

Es ist immerhin möglich, daß in einzelnen Fällen von der alten Sitte abgesehen worden ist, aber mit Sicherheit geht dies aus § 139 nicht hervor, wo ein Fall ohne *Tirḫatu* vorausgesetzt wird; es kann ja sein, daß es sich um eine Frau handelt, die keine nahen

Verwandten hatte, die über sie verfügen durften. In solchem Falle konnte der ‚Kaufpreis' selbstverständlich nicht bezahlt werden. Auch eine andere Möglichkeit ist vorhanden: es kann sich um eine verwittwete oder geschiedene Frau handeln, über die niemand mehr verfügen konnte; dieses scheint um so wahrscheinlicher zu sein, als auch in der Bibel in allen Fällen, wo vom Kaufpreis (*mohar*) die Rede ist, es sich stets um Jungfrauen handelt (vgl. Gen. 34, 12; Exod. 22, 15. 16; 1 Sam. 18, 35).

Der Verfasser hebt mit Recht den Unterschied zwischen Babylon und Israel in rechtlicher und sozialer Beziehung hervor, er tut dies aber nur einseitig. So durfte er nicht unterlassen zu erwähnen, daß im babylonischen Recht eine Reihe von geschlechtsrechtlichen Bestimmungen existieren, die im mosaischen Gesetze aufgehoben sind.[1] Auch sonst sind die Vergleichungen nicht immer einwandfrei.

In bezug auf *šeriqtu* faßt der Verfasser die bekannten Tatsachen zusammen. Die Zusammenfassung bedarf hier keiner weiteren Erörterung.

Dagegen ist es nötig, die vom Verfasser in bezug auf das Eherecht geäußerten Anschauungen über *nudunnû* einer besonderen Prüfung zu unterziehen. Alle stimmen darin überein, daß *nudunnû* ein Geschenk des Mannes an die Frau nach der Hochzeit war.[2] Die Frage ist erstens: Hat *nudunnû* irgend eine Analogie mit der ‚Morgengabe' der Germanen und dem ‚douaire' des gallischen Rechtes (ce serait le prix du coucher, comme on disait du douaire

---

[1] Vgl. z. B. mein Ḫammurabi-Buch, S. 132.

[2] Eine Art prix du coucher oder ‚Morgengabe' existiert heute noch bei den Beduinen des peträischen Arabien, wie mir Prof. Dr. Alois Musil mitteilt: ‚Bei den ʿAmārīn betritt der Bräutigam (in der Hochzeitsnacht) das Brautzelt mit einem Stabe aus Mandelholz in der rechten und einem halben Meǧīdi (türk. Münze) in der linken Hand. Fügt sich die Braut, so bekommt sie das Geld, sonst wird sie durch Schläge gezwungen. Bei den Ḥeǧâja' muß der Bräutigam in der Hochzeitsnacht seiner Braut einen Meǧīdi geben. Tut er es nicht, so nimmt sie sich in der Frühe ein Schaf oder eine Ziege aus seiner Herde; denn dies ist der Preis für ihre Nacht etc. etc.'

de la femme dans notre ancienne France) oder nicht; zweitens, ist es mit dem Geschenk des Mannes an die Frau, von dem im § 150 die Rede ist, identisch oder nicht. Ich habe nach dem Vorgange G. Cohns[1] *nudunnû* mit der ‚Morgengabe' (wieder mit Anführungszeichen) zusammengestellt, ohne sie jedoch ausdrücklich als Prix du coucher zu bezeichnen. Es scheint mir sicher zu sein, daß *nudunnû* in der Tat bald nach der Hochzeit vom Manne verschrieben oder bestimmt worden ist. Damit kann allerdings der Zweck verbunden sein, für die Frau vorzusorgen. Daß man dafür die Zeit kurz nach der Hochzeit gewählt hat, ist natürlich, weil da der Mann geneigt war, die Neuvermählte reichlich zu beschenken und sie für die Zukunft sicherzustellen.

Der Verfasser vermißt in dem Text des Ḫammurabi jede Erwähnung der Zeit, in welcher das *nudunnû* ausgezahlt worden ist, und meint, daß die Auszahlung am Morgen nach der Hochzeit eben das Charakteristische dieser Schenkung ist. Dies trifft meines Erachtens nicht zu; es verhält sich mit der ‚Morgengabe' wie mit dem ‚Kaufpreis'. In alter Zeit war es gewiß der ‚prix du coucher', wurde aber nach und nach umgestaltet in eine Versorgung der Frau, die aber noch an die alte Sitte anknüpfte, weßwegen die Schenkung eben bald nach der Hochzeit stattzufinden pflegte, aber von manchem ungalanten oder unbemittelten Ehemann versäumt oder ganz unterlassen wurde. Für diesen Fall sorgt § 172 vor, indem er der Frau einen Anteil gleich einem Sohne zuspricht.

Etwas naiv fügt der Verfasser hinzu: ‚Les Babyloniens avaient si peu l'idée de la Morgengabe que la cohabitation pouvait avoir lieu, avant le mariage, dès le temps des fiançailles' (§ 155). Ich möchte den Verfasser fragen, ob er für alle die Jungfrauen und Frauen, die eine ‚Morgengabe' oder ein ‚douaire' erhielten, die Garantie übernehmen kann, daß sie vor der Hochzeitsnacht gar so spröde waren. Ferner übersieht der Verfasser, daß die ‚Verlobung' bei Ḫammurabi soviel wie eine Vermählung ist.

---

[1] *Die Gesetze Ḫammurabis*, S. 26.

Daß das *nudunnû* den Kindern gehört, fließt aus dem Ursprunge (Morgengabe) und der Weiterentwicklung dieses Instituts.

Ich bin sogar in der Lage wahrscheinlich zu machen, daß das Wort *nudunnû*, welches sowie ‚Morgengabe‘ und ‚douaire‘, verschiedene Wandlungen in seiner Bedeutung durchgemacht hat, ursprünglich ‚prix de coucher‘ in gewissem Sinne bedeutet haben muß. Der Prophet Ezechiel Kap. 16, V. 33 apostrophiert Jerusalem, welches politisch um die Gunst Ägyptens und Babylons buhlte, in folgender Weise: ‚Allen Dirnen gibt man *nudunnû*, du aber gibst deine *nudunnû* all deinen Liebhabern und bestichst sie, daß sie zu dir kommen in deiner Buhlerei.‘[1]

Daraus geht hervor, daß *nudunnû* ursprünglich ‚prix de coucher‘ bedeutete, wenn es auch später im neubabylonischen Recht und im babylonischen Talmud (נדוניא) selbst die Bedeutung ‚Mitgift‘, die der Vater der Tochter mitgibt, angenommen hat.

Ganz verschieden vom *nudunnû* ist das Geschenk, welches der Mann der Frau gibt oder verschreibt, und von dem im § 150 die Rede ist. Herr Cuq nimmt nach dem Vorgange von Kohler-Peiser die Identität beider Schenkungen an. Gegen meine Bemerkung, daß in dem einen Falle bei *nudunnû* (§ 171—172) die Kinder als Erben auftreten, wogegen bei der späteren Schenkung die Frau berechtigt ist sie ihrem Lieblingssohne zu hinterlassen und die anderen Kinder auszuschließen, macht er geltend, daß die Hauptsache sei, daß das Geschenk den Kindern erhalten bleibt und nicht den Brüdern der Mutter ausgefolgt werde, aber der Frau innerhalb dieser Grenzen volles Verfügungsrecht belassen wird, wie ja auch der Vater durch Schenkung einen seiner Söhne begünstigen kann (§ 165).

Darauf habe ich zu erwidern:

1. Wenn es sich so verhielte, müßte § 150 ausdrücklich *nudunnû* erwähnen und die Schenkung nicht in so ungeschickter Weise umschreiben.

---

[1] Für נדה ist gewiß, wie aus dem folgenden נדניך hervorgeht, נדן zu lesen, was babylonisches Lehnwort = *nudunnû* ist. Im folgenden Verse erklärt es Ezechiel selbst durch אתנן ‚Buhlerlohn‘.

2. Wäre es höchst auffällig, daß die Kinder gegen das allgemein übliche *nudunnû* irgend einen Protest erheben sollten; ein solcher Protest aber ist verständlich, wenn der Mann eine Schenkung an seine Frau macht, die ungewöhnlich ist und die eventuell zur Begünstigung eines Sohnes den anderen gegenüber verwendet werden kann.

3. Liegt auch der Unterschied zwischen beiden Institutionen auf der Hand: das *nudunnû*, die ‚Morgengabe', gilt eben der Frau und allen ihren Kindern, die sie gebären wird. Die Kinder sind ja noch nicht vorhanden und die Frau hat noch keinen Liebling. Anders stellt sich die Sache bei einer späteren Schenkung, nachdem sie bereits lange verheiratet waren und Kinder zeugten. Jeder Akt zu Gunsten des einen wird als eine Benachteiligung der übrigen angesehen, daher die ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes.

4. Die Analogie von § 165 paßt nicht ganz, weil dort der Vater einem Sohne (wahrscheinlich dem ältesten) ein Geschenk bei Lebzeiten gibt (oder verschreibt), sein Vermögen aber nach seinem Tode gleich verteilt wird, so daß die anderen Kinder nicht enterbt werden; hier aber liegt in gewissem Sinne ein partieller Enterbungsfall der anderen Kinder vor.

5. Die Bestimmung des § 172, daß im Falle das *nudunnû* der Frau vom Manne nicht gegeben worden war, sie ein Kindesanteil erhält, läßt folgern, daß es unter allen Kindern gleich verteilt werden muß; denn wenn es aus der Erbschaft von allen Kindern gleichmäßig ersetzt werden wird, so haben die Kinder ihrerseits ein gleiches Recht darauf, was natürlich bei einer einfachen Schenkung nicht zutrifft.

Es bleibt also dabei: *nudunnû* bezeichnet die ‚Morgengabe', die man allerdings in ihrer historischen Entwicklung nicht gar zu scharf fassen muß. Sie wurde am Morgen nach der Hochzeit oder kurz darauf gegeben oder verschrieben. Sie war für die Frau und auch für ihre Kinder gleichmäßig bestimmt.

Davon zu trennen ist die Schenkung, die während des späteren Zusammenlebens der Frau vom Manne gemacht wird. Darüber hatte

sie ausschließliches Verfügungsrecht ihren Kindern gegenüber, sie durfte einen ihrer Söhne bevorzugen, aber sie nicht ihren Brüdern überlassen.

Ich möchte noch zum Schlusse hervorheben, daß ein Gelehrter vom Range d'Arbois du Jubainville's in seinem Buche *La famille celtique*, p. 141 und 143 mir in beiden Punkten zustimmt.

Zum Erbrecht der Töchter.

Von

D. H. Müller.

Joseph Halevy hat meine Schrift ‚Das syrisch-römische Rechtsbuch und Ḫammurabi‘ in der *Revue sémitique* 1905, p. 373—374 angezeigt und, obgleich die Inhaltsangabe meiner Schrift durch ein Mißverständnis nicht ganz zutrifft, dabei einige sehr wertvolle Bemerkungen gemacht. Die wichtigste Stelle bei Halévy lautet: ‚Outre les passages cités par le savant auteur, il faut signaler le témoignage du Talmud que la loi des Saducéens admettait le même principe (sc. l'égalité du fils et de la fille comme héritiers) כתוב בתורתכם ברא וברתא ירתון כחדא, ce qui résume le passage si remarquable de Philon (Tischendorf, *Philonea* p. 41).‘

Halévy führt diese Stelle, wie es scheint, aus dem Gedächtnisse an, sie lautet wesentlich anders und bietet in mancher Hinsicht Interessantes; es ist aber das Verdienst Halévys meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle, die mir entgangen war, gelenkt zu haben.

Sabbath 116[a b]:[1]

אימא שלום דביתהו דרבי
אליעזר אחתיה דרבן גמליאל
הואי הוה ההוא פילוסופא ב
בשבבותיה דהוא שקיל שמא
דלא מקבל שוחדא . בעו

Imma Salom, das Weib des R. Elieser und Schwester des Rabban Gamaliel (II), hatte einen Philosophen in ihrer Nachbarschaft, welcher den Ruf hatte, daß er keine Bestechung annehme. Sie wollten ihn lächerlich machen. Imma brachte ihm

[1] Ich zitiere nach den unzensurierten Ausgaben bei G. Dalman 14* in H. Laible, *Jesus Christus im Talmud* (1900). Die Übersetzung ist mit kleinen Änderungen dem Buche Laibles (S. 62 ff.) entnommen. Auf die Stelle Matth. Kap. 5, V. 17 wurde schon von anderen und auch von Laible hingewiesen.

לאחוכי בי אעיילא ליה שרגא דרדהבא ואזול לקמיה. אמרה ליה בעינא דניפלגי לי בנכסי דבי נשי. אמר להו פלוגו א״ל כתיב לן[1] במקם ברא ברתא לא תירות. א״ל

also einen goldenen Leuchter, trat vor ihn und sagte: ‚Ich möchte, daß man mir Anteil gebe an den Gütern der Familie.‘ Der Philosoph antwortete ihr: ‚So teilet!‘ Gamaliel aber sprach zu ihm: ‚Bei uns (in unserem Gesetz) steht geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben.‘ Der Philosoph sprach:

מן דגליתון מארעכון איתנטלית אורייתא דמשה ואיתיהיבת עון גיליון וכתיב ביה ברא וברתא כחדא ירתון. למחר הדר עייל ליה איהו חמרא לובא. אמר להו שפילית לסיפיה דעון גליון וכתיב ביה אנא עון גליון לא למיפחת מאוריתא דמשה אתיתי אלא לאוספי על אוריתא דמשה אתיתי וכתיב ביה במקם ברא ברתא לא תירות. אמרה ליה נהור נהוריך כשרגא. אמר ליה רבן גמליאל אתא חמרא ובטש לשרגא.

‚Seit dem Tage, wo ihr aus eurem Lande vertrieben seid, ist das Gesetz Mosis aufgehoben und das Evangelium gegeben, in welchem es heißt: Sohn und Tochter sollen zusammen erben.‘ Am nächsten Tage brachte Gamaliel dem Philosophen einen lybischen Esel. Da sagte der Philosoph zu ihm: Ich habe weiter unten im Evangelium[2] nachgesehen, da heißt es: Ich, Evangelium, bin nicht gekommen wegzutun vom Gesetze Mosis, sondern hinzuzufügen zum Gesetze Mosis bin ich gekommen. Geschrieben steht im Gesetze Mosis: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben.‘ Da sprach Imma zu ihm: ‚Laß doch leuchten dein Licht gleich dem Leuchter!‘ Rabban Gamaliel aber sagte: ‚Gekommen ist der Esel und hat den Leuchter umgestoßen.‘

Wie man aus dieser Stelle sieht, handelt es sich nicht um ein Gesetz der Sadduzäer, sondern um das apostolische Recht, denn Jesus hat den Satz ‚Sohn und Tochter erben zusammen‘ kaum ausgesprochen.[3] Es ist meines Erachtens überhaupt fraglich, ob hier im Talmud wirklich ein Geschehnis erzählt und nicht vielmehr eine satyrische Anekdote vorgetragen wird. Für meine Auffassung spricht

[1] Ms. München באורייתא. Die Einsetzung עון גליון nach אנא scheint mir eine sehr alte Glosse und nicht ursprünglich zu sein.

[2] Laible: ‚am Schluß des Evangeliums.‘ Für meine Auffassung spricht שפילית und der Gebrauch dieser Wendung im Talmud שפיל לסיפיה דקרא eigentlich: ‚siehe nach unten im Verse.‘ Es ist also nicht vom Schluß des Evangeliums, sondern von der weiter unten folgenden Stelle die Rede.

[3] So schon Laible; anders Güdemann in dem weiter unten anzuführenden Buche.

nämlich eine Vergleichung dieser Stelle mit Matth. Kap. 5, V. 14—19 (nach der Übersetzung Luthers):

14. Ihr seid das Licht der Welt. Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein.

15. Man zündet auch nicht Licht an und man setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es denen allen, die im Hause sind.

16. Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

---

17. Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.

18. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Tütel vom Gesetz, bis daß alles geschehe.

19. Wer nur Eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich.

Der Zusammenhang zwischen der angeführten Talmudstelle und dem Evangelium auch in bezug auf den Leuchter und das Licht leuchten lassen scheint mir vollkommen gesichert und die Anekdote, gleichviel ob sie auf einer Tatsache beruht oder erdichtet ist, illustriert in satyrischer Weise den Gegensatz zwischen der Abweichung vom mosaischen Gesetz im Leben und der theoretischen Behauptung, daß kein Tütel des Gesetzes abgeändert werden darf. Der Hinweis auf den unteren Teil (V. 17 ff.) mag vielleicht auf diese Weise am besten erklärt werden.

Gleichviel, durch diese Talmudstelle wird, wie schon HALÉVY hervorgehoben hat, neuerdings bestätigt, daß in Syrien lange vor Konstantin Söhne und Töchter gleich erbberechtigt waren.

Nachtrag.

Als ich den Zusammenhang der angeführten Talmudstelle mit dem Ev. Matth. Kap. 5, V. 14—16 erkannt hatte, wandte ich mich

an einen kenntnisreichen evangelischen Theologen in Deutschland mit der Anfrage, ob nicht jemand bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen habe. Die Frage wurde mir verneinend beantwortet. Während der Korrektur wurde ich jedoch von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht, daß dies in der Tat bereits in einer kleinen Schrift, welche aus dem Jahre 1876 stammt, geschehen sei. Sie führt den Titel ‚Religionsgeschichtliche Studien' und rührt von dem ausgezeichneten Kenner der rabbinischen und evangelistischen Literatur, Ober-Rabbiner Dr. M. Güdemann in Wien, her. Er behandelt diese Stelle in einem besonderen Abschnitte ‚Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre' (S. 65—99) in äußerst gründlicher und scharfsinniger Weise. Da dies in berufenen Kreisen unbekannt ist, so scheint es mir angemessen, hier darauf nachdrücklich aufmerksam zu machen.

Ich möchte die Gelegenheit benützen, noch eine andere Berichtigung mitzuteilen, die ich Herrn Prof. Dr. Wilh. Bacher in Budapest verdanke. Er schreibt mir: ‚In Ihrer polemischen Abhandlung in der *WZKM* (1905) S. 150 zitieren Sie die Stelle aus Baba Bathra 114[b] und konjizieren „Simeon b. Juda" statt „Juda b. Simeon", aber Juda b. Simeon (ר׳ יודן בר׳ שמעון selten ר׳ יהודה ברש׳) ist der oft vorkommende ältere Zeitgenosse R. Jochanans, dem ich in meiner Agada der paläst. Amoräer Bd. iii, S. 604—607 einen Paragraphen gewidmet habe. An der Spitze dieses Paragraphen erwähne ich auch seine These vom Erbrecht.'

Miszellen.

Von

Emil Behrens.

1. *rābu* (med. *j*).

Das Verbum *rābu* ist jetzt aus dem Hammurabi-Kodex hinlänglich bekannt (so z. B. VI, 66; XV, 20 usw.). Allem Anscheine nach liegt es auch in dem interessanten Fragment K. 3364 (= C. T. XIII pl. 29/30, s. auch DELITZSCH, *Weltsch.* 54/5) vor. Hier lautet die Zeile 19 des Obvers: *a-na e-piš li-mut-ti-k[a dami]qtu* (?) ***ri-ib**-šu* ‚Dei[nem] Feinde (dem, der di[r] Böses tut) vergilt mit [Gu]tem (?)'. Die Ergänzung *damiqtu* ist nicht ganz sicher, jedoch wahrscheinlich; leider ist auch der Zusammenhang gerade an dieser Stelle unklar. Doch scheint es sich im Obvers um Moralvorschriften zu handeln, wie man sich dem Feinde gegenüber zu verhalten habe; (der Schluß des Textes behandelt das Verhältnis zum Freunde). Zum selben Stamme gehört auch Rev. 6 *ina ri-ba-a-ti*. — Für die Geschichte der Ethik kann K. 3364 noch einmal wichtig werden; vorläufig verbietet der lückenhafte Zustand der Tafel allzu vorschnelle Schlüsse. — Daß in *rīb-šu* ein Imperativ steckt, scheint sicher. Beachte Z. 14 *bul-li* (Ipt. II_1 von *balū*); Z. 17 *ub-bar*, [vielleicht Ipt. II_1) von demselben Stamm *abāru*, von welchem Z. 16 *ab-ru*, oder aber *amel ub-bar* = *ubar(u)* ‚Freund'; wie damit aber *ma-ši-is-su*[1] *i-ḫa-sa-a[s]* ‚er erinnert sich dessen, der seiner vergißt' in Einklang zu

[1] *mašissu* von *mašū* abzuleiten, macht zwar Schwierigkeiten — ich wüßte aber keine bessere Erklärung.

bringen sei, bleibt dunkel]. Dunkel ist vorderhand auch noch die Zeile 18. DELITZSCH umschreibt den Imperativ am Ende der Zeile *šu-ut-me-in*; C. T. XIII bietet aber vor *ut* ein Zeichen, das aussieht, wie der Rest von *kisallu* oder vielleicht auch *ÁG* (*rā'mu*). Eine Erklärung wäre verfrüht.

2. *niqū.*

Man wird erstaunt sein, daß über *niqū* noch etwas zu sagen sei. Veranlassung dazu gibt mir der oben besprochene Text, dessen Revers, wie es scheint, in K. 7897 (Obvers?) sein Duplikat hat. Nun wird man sich erinnern, daß DELITZSCH in seinem Schluß-Vortrage des öftern auf diesen Text bezug nimmt. Die Zeilen 12 bis 15 (Umschrift auf S. 59) übersetzt er (S. 32): ‚Täglich bete zu deinem Gott; Reinheit der Rede ist das würdigste Räucheropfer. Gegen deinen Gott sollst Lauterkeit du besitzen, usw.‘ Aber wo in aller Welt hat *niqū* je die Bedeutung ‚Reinheit‘? Und kann *niqū* in ein und demselben Text bald ‚Reinheit‘, bald ‚Opfer‘ übersetzt werden? Und Z. 20 ist *ni-qu-u ba-la-ṭu [u]t-tar* doch mit ‚Opfer steigert das Leben‘ wiedergegeben, wie es auch DELITZSCH S. 27 seines Vortrages tut. Bedürfte es noch eines Beweises, so gibt diesen das Assyrische selbst an die Hand.

Die Mutter Asarhaddons heißt bekanntlich *Naqi'a* oder *Niqa*. Man hat scharfsinnig erkannt, daß dies ein ausländischer Name sein müsse. Dieses ausländische, genauer westländische *Naqia* ‚die Reine‘ übersetzten sich die Assyrer durch ***Zakūtu*** (s. MEISSNER, M. V. G. 1903, 97), d. i. das assyrische Wort für ‚Reine‘. Wenn dem Stamm *naqū* auch im Assyrischen die Bedeutung ‚rein sein‘ geeignet hätte, würde man da wohl nötig gehabt haben, sich *Naqia* durch *zakūtu* zu verdolmetschen?

3. *sābu* = hebr. שאב = ‚schöpfen‘.

C. T. 17, pl. 26, Z. 66 (= IV R. 22, 11b) heißt es: *ina pi-i na-ra-a-ti ki-lal-li-e mē li-ki-e-ma* ‚aus der Mündung der beiden

Ströme nimm Wasser'; dazu ist zu vergleichen C. T. 17, pl. 38, 34:

ina pi-i na-[ra-a-ti ki-] lal-li me-e sa-am-ma.

samma muß Imperativ sein; es ist *samma* = *sab-ma* = *sa'b-ma*. Zu *sābu* s. auch Delitzsch, HWB. 489 a. (Auf diese Stelle, die ich übersehen, hat mich Herr Professor Dr. Zimmern gütigst aufmerksam gemacht.)

4. *šelutu* ,Magd'.

Harper, *Letters* ii 177, Rev. 2 ff.: *[ina l]i-di-iš* (3) *šarru be-lí i-ša-am-me* (4) *ana-ku ina muḫ-ḫi a-mu-at* (5) *ma-a a-ta-a la tu-ša-aš-man-ni* (6) *eqlu bîtu nišē mārē* ***še-lu-a-te*** (7) *ᵐArad-ⁱˡNabū ᵃᵐ·šangū* (oder *dupšarru) ina libbi un-qi* (8) *is-sa-ṭar a-na ra-ma-ni-šu* (9) *ut-te-e-ri ū a-na-ku* (10) *ina muḫ-ḫi lā ša-aš-lu-ṭa-ku* etc. ,Übermorgen wird mein Herr König davon hören. Ich bin darüber wie tot. (Der König wird sagen:) „Warum hast du mir nicht davon berichtet?" Haus und Hof, Sklaven, Haussklaven, Mägde (Sklavinnen) hat der Priester (Notar?) Arad-Nabū vermittels einer (königlichen?) Order sich verschrieben, an sich gebracht, und ich bin darüber zum Besitzrecht nicht mehr zugelassen (?).'

Der Singular zu *šeluate* findet sich iv R 61, 50 b, *ᶠ· Ištar-bēl-da-i-ni še-lu-tu šá šarri* (s. HWB. 662 a) ,Ištar-b. d., die Sklavin des Königs'.

5. *Ja-pi.*

Die Lesung *Ja-ve-ilu* (Delitzsch, *Bibel und Babel* i⁵, S. 50) wird immer unwahrscheinlicher. In der *Zeitschrift für Assyriologie* (xvi 415 f.) hat Prof. Bezold mit vollem Recht auf den Namen *Ja-a-bi-ilu* verwiesen, der sich in einem neubabylonisch geschriebenen (noch unedierten) Briefe findet. Bestätigt wird, wie mir scheint, diese Zusammenstellung durch die Tatsache, daß in den Tell-el-Amarnabriefen ein Name begegnet, der bald Ja-**pi**-šarru, bald Ja-**bi**-šarru geschrieben wird (s. 1. Scheil ,Deux nouvelles lettres d'El Amarna' [*Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orient.* 1902] Text ii, Z. 2 *Ya-bi-šarru*; 2. Peiser in *OLZ* 1903, S. 379, der hierzu mit

Recht *Ja-pi-šarru* [aus WINCKLER, *K. B.* v, Nr. 70, 13] stellt). Hierzu kommt endlich noch der altbabylonische n. pr. *Aḫ-ḫu-a-**ia-bi*** ,Mein Bruder . . .' (s. MEISSNER in *ZDMG* 58, 249, Anm. 2). Aus dem Wechsel von *p* und *b* darf man wohl folgern, daß *p* wurzelhaft ist. — Für den dritten Namen *Ja-ú-um-ilu* möchte ich — mit allem Vorbehalt — die Übersetzung ,Wer ist Gott' (scil. wenn nicht mein Gott) vorschlagen.

6. *šabātu = gamāru.*

Bab.-Bib. I⁵, S. 63: ,Bis jetzt ist das Verbum *šabātu* nur als ein Synonym von *gamāru* bezeugt (v R. 28, 14 f.), sodaß für *šabattu* eine Bedeutung wie „Vollführung, Beendigung (der Arbeit)" einstweilen am nächsten liegt.' Auf diese Gleichung fällt jetzt ein ganz neues Licht durch die Vokabularangabe C. T. XVIII, pl. 6, die alle bisherigen Erklärungen dieser beiden Synonyma über den Haufen wirft. An der angeführten Stelle lesen wir:

1. *[š]a*[1]*-pa-tu = da-a-nu.*
2. ***ga-ma-ru*** = id.

Daraus folgt:

3. *šapātu = gamāru = dānu.*

Wir haben also die beiden Reihen:

1. *šapātu = gamāru = dānu.*
2. *šabātu = gamāru.*

Demnach:

3. ***šabātu*** *= šapātu = gamāru =* ***dānu.***

Also liegt gar kein Wort vor, das irgend etwas mit Sabbath zu tun hätte, sondern der bekannte Stamm, der im Hebräischen als שפט erscheint. Wenn das Wort bald mit *b*, bald mit *p* geschrieben wird, so erklärt sich das aus der Eigentümlichkeit des *š*, das *p* gern zu *b* ,erweicht'.[2]

[1] S. ib. pl. 5, 21 b.

[2] S. JENSEN in *Z. A.* 14, 182 (zitiert nach ZIMMERN in *ZDMG* 58, 459).

Anzeigen.

CARL BEZOLD, *Kebra Nagast.* Die Herrlichkeit der Könige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen von —. Aus den Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften I. Kl., XXIII. Bd., I. Abt. München 1905 (LXII [Einl.], 176 [Text], 160 [Übersetzung und Indices] S. in 4to).

So liegt nun endlich das Kebra Nagast vollständig in Text und Übersetzung vor. Das ungeheure Ansehen, welches dies Buch bei den Abessiniern genießt, rechtfertigt die Mühe, die BEZOLD lange Jahre hindurch darauf verwendet, und die Unterstützung, die ihm GUIDI dabei geleistet hat. Europäischem Urteil kann freilich das äthiopische Buch nach seinem Inhalt und seiner Anordnung keineswegs als ein Meisterwerk erscheinen. Die koptisch-abessinische Denkart ist eben von der unsrigen sehr verschieden!

Das Kebra Nagast beansprucht, eine Verhandlung des Konzils von Nicaea (325 n. Chr.), oder vielmehr einen dort gehaltenen Vortrag des Gregorius Illuminator, des Apostels der Armenier, wiederzugeben. Dieser hat nach der Legende allerdings dem Konzil beigewohnt,[1] wird hier aber als Gregorius Thaumaturgus bezeichnet,

[1] Vida de S. Gregorio, Patriarcha da Armenia . . . Versão ethiopica publicado por FR. M. ESTEVES PEREIRA S. 23 (resp. 40). Die von GELZER, HILGENFELD und CUNTZ herausgegebenen Listen der Konzilväter enthalten den Namen Gregors natürlich nicht.

also mit einem etwa 50 Jahre früher gestorbenen Manne identifiziert. Er beruft sich dabei auf Darstellungen, die er in der Sophienkirche gefunden habe (11b. 128b, 11); diese hat freilich zur Zeit der Konzils schwerlich schon existiert, wenn sie auch noch von Konstantin erbaut worden ist.[1] Andere Väter, namentlich ein Domitius von Rom (d. i. Konstantinopel) oder Antiochia (sic), werfen nur gelegentlich eine Frage auf oder stimmen dem von Gregorius Gesagten zu. Auch der Patriarch Cyrill (412–444) spricht einmal mit (152a). Die Form des Vortrages wird durchaus nicht festgehalten. Das Buch soll eben nur durch die Approbation der 318 heiligen Väter absolute Autorität erhalten, und das ist ihm gelungen.[2] Anachronismen und Inkonsequenzen wie die eben angeführten oder gar die Erwähnung von Kaisern nach Konstantin (91a), des Abfalls der Römer vom rechten (monophysitischen) Glauben und des ketzerischen Kaisers Marcian (der das Konzil von Chalcedon 451 veranstaltete), sowie der ganze historische und geographische Wirrwarr stören abessinische Leser nicht.

Das Werk wird zusammengehalten durch eine Erzählung vom Ursprung des äthiopischen Königtums und Gottesdienstes, woran sich als Weissagung ein ganz kurzer Überblick der Geschichte des Reichs bis Kaleb und Gabra Masqal (Anfang des 6. Jahrhunderts) schließt. Die schon durch die Ausgabe von Praetorius bekannte Geschichte, wie Salomo mit der Königin des Südens (Matth. 12, 42. Luk. 11, 31) Mākedā[3] den Ahnherrn der äthiopischen Herrscher, David, genannt በይነ፡ለሐከም፡[4] d. i. ابن الحكيم ‚der Sohn des Weisen', zeugt und

[1] Theophanes (Bonn) 34. Es könnte sich hier nur um die alte Sophienkirche handeln; der Verfasser wußte aber schwerlich, daß das nicht dieselbe war wie die spätere Hagia Sophia.

[2] So ist die arabische, von Ibn ʿAssāl verfaßte Urschrift des für die Praxis wohl noch wichtigeren Nomokanon *Feṯḥa Nagast* nach der Einleitung des Buches ebenfalls durch die 318 Konzilväter bestätigt worden. Ibn ʿAssāl schrieb aber um 1240!

[3] Der Name ist noch nicht erklärt. Ob ደብረ፡ማክዳ፡ 111a 12 eine wirkliche Lokalität ist, kann ich nicht feststellen.

[4] Daraus ምንይልክ፡ (und Nebenformen).

wie dieser später die Bundeslade in sein Land entführt, enthält zwar auch viel Widersinniges, liest sich aber leidlich und bildet den noch am meisten anziehenden Teil des Buches. Mit dem König und der echten Bundeslade ist das wahre Israel und der Segen, der diesem verheißen, nach Äthiopien verpflanzt und der Vorzug Abessiniens über Palästina errungen. Freilich hat Christus im jüdischen Lande gelebt und gewirkt, aber die Juden haben ihn gekreuzigt, die Äthiopen ihn anerkannt. Neben Äthiopien kommt als christliches Hauptland nur noch das römische (byzantinische) Reich in Betracht.[1] Dessen Fürsten stammen auch von Sem ab, ebenso die Könige einiger anderer in der Bibel genannter, meist längst verschollener Völker; das alles wird teils durch biblische Berichte, teils durch sonderbare, willkürlich erfundene Geschichten erhärtet. Diese Erzählungen unterbricht der Verfasser mehrfach ziemlich planlos durch lange erbauliche, dogmatische und gesetzliche Abschnitte. Gegen den Schluß gibt er eine große Menge von biblischen Weissagungen und Typen, die auf Christus gehen sollen. Natürlich wird hier viel weniger aus-, als untergelegt; das ist ja altkirchliche Weise. Immerhin hat mich die Kühnheit befremdet, die zur Begründung der Lehre von der Trinität nicht nur die dreifache Benennung ‚der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘ (Ex. 3, 6), sondern sogar das ‚Höre Israel usw.‘ Deut. 6, 4 heranzieht[2] (166b. 159a).

Das Werk enthält also die Begründung der Legitimität der Dynastie, die mit Jekūnō Amlāk gegen Ende des 13. Jahrhunderts zur Herrschaft kam. Die ihr vorhergegangene Dynastie der Zāguā wird wenigstens in der Unterschrift ausdrücklich als illegitim bezeichnet, und dasselbe geschieht, wenn auch ohne Nennung des Namens, S. 30b. Vielleicht soll auch die wiederholte Betonung des

---

[1] Von der traurigen Lage der romäischen Kaiser seiner Zeit hatte der Verfasser keine Ahnung. Ihm schwebte nur das alte Ansehen des Reiches vor.

[2] Nachträglich kam mir der Verdacht, daß diese Spitzfindigkeiten doch schon alt sein möchten. So fand ich wirklich in der Leipziger Catene von 1772, daß Theodoret die Dreiheit aus dem zweifachen κύριος und dem θεός Deut. 4, 6 erschließt. Wer Lust hat, mag hier weiter forschen.

Ausschlusses der Frauen vom Throne Äthiopiens, nachdem Mākedā ihn ihrem Sohne abgetreten hat, auf die Königin gehen, von deren Usurpation in einer früheren Zeit wir schwache Kunde haben. Wie fand sich der Verfasser aber mit der äthiopischen Königin Kandake Apostelgesch. 8, 27 ab?[1]

Daß Salomons Sohn die erstgeborenen Söhne der jüdischen Großen mit in seine Heimat nimmt, soll gewiß bedeuten, daß neben dem Herrscherhause auch wenigstens ein Teil der mächtigen Familien echt israelitisch sei.

Im Grunde liegt dem Verfasser aber die Kirche noch mehr am Herzen als das Land und die Dynastie. Das ganze Gewicht ruht darauf, daß durch den Sohn Salomos die echte Bundeslade, die den Namen Zion führt, nach Abessinien gelangt ist. Diese ist himmlischen Ursprungs, ja ein beseeltes, höheres Wesen mit eigener Wunderkraft: sie ist ein wahrer Fetisch. Gott hatte die Lade vor der Erschaffung der Welt gegründet.[2] Nach dem Wortlaut ist diese das Urbild der von Mose hergestellten, aber doch wird sie in unklarer Weise immer mit ihr identifiziert. Wir lesen allerlei Mystisches über die Lade und ihre Nachbildungen, die Laden (*tābōtāt*), die in den abessinischen Kirchen als Altäre dienen. Die Hoheit der Priester, die auch von israelitischer Herkunft sind, ist überschwenglich groß; sie stehen noch über den Propheten (47a). Sie allein dürfen auch den König, wenn er offenkundig irregeht, vermahnen. Das Glück des christlichen Volkes unter den gottliebenden Königen wird nach der Verkündigung groß sein (47b 48), wenig im Einklang mit den wirklichen Zuständen des Landes.

Kaum zufällig ist es, daß die Stadt Aksūm gar nicht genannt wird.[3] Sollte unter der neuen, aus dem Süden stammenden Dynastie

[1] In Wirklichkeit ist zwar das da genannte Äthiopien nicht Abessinien, aber die Abessinier müssen es dafür halten.

[2] Vgl. die himmlische Kaʿba, die vor der Welt erschaffen war, z. B. Azraqī 1. Die Tradition wird da von Kaʿb al'aḥbār hergeleitet, geht aber in letzter Instanz wohl eher auf eine christliche als auf eine jüdische Phantasie zurück.

[3] Nur eine Handschrift (B) sagt in einem Zusatz, daß die Königin des Südens in Aksūm geboren war (134).

die altheilige Reichs- und Kirchenhauptstadt vielleicht bei Seite gesetzt werden? Gelungen wäre dies Bestreben dann nicht.

Der Gedanke liegt nahe, daß das Kebra Nagast zuerst die Abkunft der äthiopischen Könige von Salomo behauptet und die Legitimität der neuen Dynastie somit zuerst begründet habe. Doch läßt sich das kaum aufrecht erhalten. Ich habe wenigstens den Eindruck bekommen, daß das Buch jenen Glauben schon vorgefunden habe. Man kam ja leicht dazu, die Königin Sabas oder des Südens als abessinische Fürstin aufzufassen,[1] und dann ergab sich das weitere. Auf alle Fälle ist der Glaube an die Salomonische Herkunft der Könige von Abessinien durch das Kebra Nagast unerschütterlich fest geworden, so daß nach Untergang der Dynastie sogar Theodoros und Menilek es als zweckmäßig ansahen, sich einen Salomonischen Stammbaum zuzulegen.

Wenn, wie ich annehme, die Unterschrift des Buches echt ist, so fingiert es, im Jahre 409 des Heils (d. i. nach unserer Rechnung 417/18 n. Chr.) in den Tagen des Königs Gabra Masqal (um 525) mit dem Beinamen Lālībalā[2] und des guten Papas Abba Gījörgīs[3] in Äthiopien aus dem Koptischen ins Arabische übersetzt worden zu sein. Die Unterschrift enthält auch noch anderes Seltsames. Aber richtig ist, daß unserem äthiopischen Buche eine arabische Schrift oder mehrere zugrunde liegen. Das sah schon Zotenberg, und Bezold beweist es näher. Der Verfasser gebraucht manche arabische Wörter und Nachbildungen arabischer Ausdrucksweisen,

[1] Der heil. Ephraim rechnet wenigstens das Land der Auxumiten mit zu dem Reiche der Königin (1, 465 B). Er ist sonst über die südlichen Länder ziemlich gut orientiert.

[2] Am Ende ist das ein Versuch, den König Lālībalā, den Erbauer der Felsenkirchen, der um 1200 regierte und der Zāguā-Dynastie angehörte, der älteren Salomonischen Reihe einzufügen und den heiligen Fürsten so legitim zu machen.

[3] Das kann wohl nur der Alexandrinische Patriarch Georgius I. sein (357 bis 361), dem es freilich nicht glänzend ging (s. Gutschmid, *Kleine Schriften* 2, 437 f.), denn Georgius II. (621—631) war Melchit, also für die Kopten und Abessinier ein Ketzer (eb. 475 f.). Man könnte nun an einen abessinischen Abūnā denken, aber die Listen in Wrights Katalog 320 f., und die von Guidi veröffentlichten (*Le liste dei Metropoliti d'Abissinia*, Roma 1899) haben keinen Georgius.

gibt allerlei Deutungen von Namen aus dem Arabischen, und die zahlreichen Eigennamen setzen fast sämtlich eine arabische Vorlage voraus, die er gar oft verlesen hat. Dies alles hat in der äthiopischen Literatur manche Analogien. Die Frage ist nur, ob das Kebra Nagast die Übersetzung eines arabischen Gesamtwerkes ist oder verschiedener arabischer Stücke, so daß der Äthiope wenigstens auch Redaktor gewesen wäre. Er könnte bei beiden Annahmen immerhin auch einiges selbständig hinzugefügt haben. Die Entscheidung dieser Fragen muß ich anderen überlassen; die erstere Annahme hat allerdings wohl am meisten für sich.

Der Verfasser war jedenfalls ein äthiopischer Geistlicher, und zwar höchst wahrscheinlich einer von koptischer Herkunft mit arabischer Muttersprache. Nach BEZOLDS Darlegung ist sehr wohl denkbar, daß jener das Buch erst in seiner heimischen Sprache geschrieben und dann selbst in die Literatursprache des Landes übersetzt habe. Ließ er das aber durch einen andern besorgen, so macht das keinen großen Unterschied. Da das Buch nur für Abessinien bestimmt sein konnte, so mußte er ja eine Übersetzung ins Äthiopische von Anfang an ins Auge fassen.

Als Zeit der Abfassung haben wir die Frühzeit der Salomonischen Dynastie anzusehen, also das Ende des 13. oder den Anfang des 14. Jahrhunderts.

Welche arabischen (und koptischen?) Quellen der Verfasser benutzt hat und wie er das getan, wird vielleicht spätere Forschung wenigstens teilweise feststellen. Besonders interessant wäre es, die Elemente der Erzählung von Salomo und Mākedā zu ermitteln. Von der Geschichte des Gregorius Illuminator (s. oben S. 397) und selbst der von dem König ፊንሐስ (wahrscheinlich ein verlesenes ذو نواس, resp. ذى نواس) und den Märtyrern von Neğrān hat er gewiß arabische Texte vor sich gehabt, nicht die uns bekannten äthiopischen.

Trotz des arabischen Einflusses ist das Buch, soweit ich urteilen kann, in gutem und meistens auch in fließendem Geez geschrieben. BEZOLD führt in der Einleitung eine Reihe von sprachlichen Eigentümlichkeiten an, die sich namentlich in der ältesten Handschrift (P)

finden. In mehreren davon, besonders in der ungewöhnlichen Setzung oder Weglassung eines auslautenden *a*, kann ich zwar nur Inkorrektheiten sehen; wie weit solche aber dem Verfasser des äthiopischen Textes selbst zuzutrauen sind, mag dahingestellt sein. Das Geez war damals ja nur noch Literatur-, Kirchen- und Staatssprache, nicht mehr Volkssprache. Auf gewisse Abweichungen von der als regelrecht geltenden Orthographie lege ich nicht viel Wert. So macht es meines Erachtens wenig aus, ob gelegentlich schon in der sehr alten Handschrift *ej* für *īj* und umgekehrt steht; die wirkliche Aussprache wird bei beiden Schreibweisen wesentlich dieselbe gewesen sein: *ij* oder genauer *ii̯* mit sehr vokalischem *j*; eventuell geradezu *ī*. — Auch syntaktisch zeigt unser Buch einiges Bemerkenswerte; so die Verwendung von እመ oder እም ungefähr in der Bedeutung von ἄν innerhalb eines Satzes.[1]

Amharische Wörter treten im Kebra Nagast noch fast gar nicht auf. ጠለፈ ‚packen, fassen' 105b 10 ist vielleicht nicht spezifisch amharisch; es kommt auch im Tigriña (allerdings wohl in etwas anderer Bedeutung) vor. ጋኔት[2] 111b 18 ist wohl mit dem Herausgeber ‚Stute' zu übersetzen und zum amharischen ጋኛ ‚Klepper' (aus *gānjā*) zu ziehen, dessen Feminin es sein wird (*gānēt* aus *gānjat*). Merkwürdig ist die Form ሳጥን = geez (und tigriña) ሣጹን ‚Kasten, Lade', schon mit der Verwandlung des ጸ, ፀ in ጠ, die in neuerer Zeit in der amharischen Schriftsprache zur Herrschaft gekommen ist, während die älteren Schriften durchweg noch jene Laute zeigen.[3]

Von den Wörtern, die nach BEZOLD xxxv f. dem Arabischen entnommen sind, möchte ich einige wenige streichen. ቀንአት kommt öfter im A. T. vor. ሠርቅ oder ሠረቅ ist gut äthiopisch. ሰበድዓት

---

[1] Ob dies Wörtchen, das vor der Apodosis des irrealen Bedingungssatzes bekanntlich ganz gewöhnlich ist, von Haus aus እመ oder እም lautete, ist noch ganz unklar. Mit እመ ‚wenn' = إمّا, d. i. *im* (arab. *in*) + *mā* hat es schwerlich etwas zu tun.

[2] Dies dürfte die richtige Form sein.

[3] So kommt in amh. Drucken auch noch gerade ሳፅን vor Matth. 2, 11, vgl. ZOTENBERGS Katalog 22a, 1 (Esra 6, 1). Die jetzt übliche amharische Aussprache eines geschriebenen ጸ oder ፀ ist aber ጠ, wie mir REINISCH einmal mitgeteilt hat.

(wie auch in BUDGES *Alexander* 269, 10 zu lesen) ‚Vipern' ist schwerlich dem Arabischen entlehnt. Eher ist umgekehrt شبدع von den Äthiopen zu den Arabern gekommen. Als Bedeutung des arabischen Wortes wird ‚Skorpion' angegeben (s. Lisān usw.), aber für die wenigen Belegstellen dürfte auch ‚Viper' passen. Das verschollene Wort stand gewiß nicht in den arabischen Quellen des Kebra Nagast. ነሀቀ ‚ya schreien' (vom Esel) kann wenigstens echt äthiopisch sein.[1] Dies נהק ist ja nicht bloß arabisch, sondern auch hebräisch und aramäisch. Daß ነገር eigentlich ‚Rede' in der Bedeutung ‚Sache' dem أَمْر nachgebildet sei, ist ganz unwahrscheinlich, denn im Arabischen heißt ja أَمَرَ gar nicht mehr ‚reden' und أَمْر nicht mehr ‚Rede'.

Das Buch ist aber auch für das Lexikon des Geez ziemlich ergiebig. Das zeigt übersichtlich das höchst dankenswerte Glossar S. XXI—XXXIV, in dem BEZOLD die aus ihm geschöpften Ergänzungen zu DILLMANN vorführt. Ganz besonders interessant ist das dreimal vorkommende ዐመየ (oder ዐሞየ?) ‚(fest)stehen' und ተዐመየ oder ተዐሞየ 117b 12 in derselben Bedeutung. Obwohl die Wurzel in allen semitischen Sprachen vorkommt, so hat das Verbum jene Grundbedeutung, soweit es überhaupt noch existiert, sonst nur noch im Hebräischen behalten; auch die neueren äthiopischen Dialekte scheinen es nicht mehr zu kennen. Die Abschreiber des Kebra Nagast entstellen zum Teil das ihnen unbekannte Wort.

Nicht alles in dem Glossar ist übrigens als gut äthiopisch anzusehen. Schlechte Lesarten einzelner Handschriften hätte BEZOLD in dieses lieber nicht aufnehmen sollen. Wenn ein Abschreiber z. B. einmal ሐፃን für ሐፃኒት setzt, so heißt jenes doch ganz gewiß noch nicht ‚Amme'; BEZOLD setzt auch ein ?? zu dieser Bedeutung. Selbst das nur in cod. P. einmal vorkommende ምርኩብ für ምርክብ ‚Gewinn' war mindestens als sehr zweifelhaft zu bezeichnen. Und die mannigfachen Entstellungen der griechischen Tiernamen aus Lev. 11

[1] Es kommt noch vor *ZDMG* 35, 73, Anm. 2 = Martyres de Nagran (PEREIRA) 120, 3.

und Deut. 14 konnten sämtlich fehlen. Ebenso die Verschreibung አስከሬም für አስከሬን σκρίνιον (*scrinium*).

Ich erlaube mir jetzt noch einige Bemerkungen zu einzelnen im Glossar angeführten Wörtern, indem ich, wie dieses, die alphabetische Reihenfolge einhalte.

In መማሥጠ ፡ ወመማስቀ 9b 20f. ist schwerlich eine Dittographie, wie GUIDI zu der Übersetzung der Stelle annimmt, denn im Alexanderbuch (ed. BUDGE) 279, 10f. kommt መምሥቀ ፡ ወመምሥጠ vor und eb. 282, 1 noch መምስቃት. Was das Wort bedeutet, ist mir allerdings unklar.

መዘርያን ፡ ወመዘርያት 17a 22 sind nicht ‚Sänger und Sängerinnen'. Die Worte sind ja aus Koh. 2, 8 genommen (DILLMANN 211) und übersetzen οἰνοχόους καὶ οἰνοχόας durch ‚die, welche das ምዝር — Bier machen'. Das Verbum መዘረ I, 1 ‚Bier machen' Takla Mārjām (*Lady Meux Manuscripts* I, ed. BUDGE) 15b 7.

Das in einer uns neuen Bedeutung öfter vorkommende Verbum አርድአ würde ich nach dem Zusammenhange nicht einfach als ‚mitteilen, melden' fassen, sondern als ‚frohe Meldung machen' wie بشّر. Ich weiß aber nicht, wie es zu dieser Bedeutung gekommen ist.

Daß ቀናዲል 97, 3 ein mißverstandenes فناجيل ‚Tassen', ist eine hübsche Entdeckung GUIDIS. Aber dieses Wort hätte der äthiopische Übersetzer richtig wohl nicht ፈናጂል geschrieben, sondern etwa ፈናጊል, denn das Zeichen ጀ wurde damals schwerlich schon gebraucht, und dann hat man für ج die in Ägypten herrschende Aussprache als *g* zu erwarten. So ግረት = جَرّة 17a 21.

መሰተቀይም ‚rachsüchtig' kommt auch Galāwdēwōs (CONZELMANN) 36, 14 vor.

Sollten nicht መበረዲን = مبرّدين eher ‚Postreiter' (بريد) als ‚Kundschafter' sein?

ዝራት = ዘራት bei DILLMANN ist sicher nicht ‚eine Gazellenart', sondern, wie schon LUDOLF festgestellt hat und der heutige amharische und tigriña Sprachgebrauch[1] bestätigt, ‚Giraffe'; es gibt ja

---

[1] Ich könnte dafür noch BRUCE und HEUGLIN als Zeugen anführen.

auch καμηλοπάρδαλις Deut. 14, 5 wieder. Daß diese griechische Übersetzung des hebräischen זמר nicht richtig sein kann, hat für das Äthiopische keine Bedeutung. Und was sich die Abessinier bei griechischen Tiernamen, die sie ihrer Bibel entnahmen, wie ግሪጳ (entstellt ግርጳ) γρῦπα denken, ist für die Sprache selbst ziemlich gleichgültig; man darf also dem eben genannten Wort nicht die Bedeutung *ossifragus* zuschreiben. Noch weniger sind σειρῆνες ሴሬኔስ ‚Strauße'; für θυγατέρες στρουθῶν Jes. 43, 20 steht ja 158a, 28 እጓለ፡ አዕዋፍ.

Welches Tier ደስክን oder ደስክኖ (und Varr.) bezeichnet, das τραγέλαφος übersetzt, ist unsicher. Auch aus Conti ROSSINIS ‚Ricordi di un soggiorno in Eritrea' 14, 5 (*Gadla Ṣâdqân*) ergibt sich das nicht. Die Tradition (s. DILLMANN s. v.) nimmt es als ‚Büffel' (*bos caffer*), was richtig sein kann.[1]

ጉብር፡ ወገብጋብ 88b 8 kommt auch bei Conti ROSSINI, *L' Evangelo d' oro* 12, 5 v. u. 17, 3. 26, 13 vor; das zweite Wort bedeutet wohl ‚Frohndienst' oder ‚Gelderpressung'. Das könnte zum amharischen ገብገብ ‚habgierig' gehören.

Daß ጊዜ 164a 9 ‚Morgenzeit' bedeute, bezweifle ich; der Äthiope hat ὄρθρον Amos 4, 13 nicht genau übersetzt.

Im Glossar fehlt ኬደ 125, 9 ‚bestimmen'; das wäre der erste Beleg zu DILLMANNS zweitem Verbum ኬደ I, 1 (col. 873). Ganz sicher ist mir aber die Bedeutung noch nicht.

Ebenso vermisse ich im Glossar die Worte ይዶምር፡ በእግር 160b 23, wofür die Übersetzung gewiß richtig ‚stößt an mit dem Fuß' hat; σημαίνει ποδί Prov. 6, 13 ist also von Äthiopen genauer spezialisiert.

Ich knüpfe hieran noch zwei lexikalische Bemerkungen. BEZOLD hat sich nach DILLMANNS Vorgange durch حمق verleiten lassen, ሕመቅ 88a 17 ‚Torheit' zu übersetzen. Die Wurzel bedeutet im Äthiopischen aber durchweg ‚elend, gering'; አስተሕመቀ ist ‚gering achten'. DILL-

---

[1] ቶራ 17a 19 ist nicht ‚Büffel', sondern eine große Antilope, von HEUGLIN, *Reisen in Nordost-Afrika* 2, 122 ff. 277 als *antilopa bubalis* ‚Kuhantilope' bestimmt; vgl. BREHM, *Säugetiere* 2, 345.

MANN 76 f. bietet selbst das nötige Material, dies zu sichern, und unsere Stelle bestätigt die wesentliche Identität von ሕመቅ mit ዶ፡ክም, siehe die Variante und Zeile 20 und 18. — ባሕርይ ‚Perle' verdankt seine Bedeutung *natura*, *hypostasis*, *persona* nicht etwa poetischer Phantasie (S. XL), sondern dem Verkennen der Bedeutungsentwicklung von جَوْهَر (d. i. pers. *gōhar*). Dieses bedeutet zunächst etwa ‚Wesen, Quintessenz', dann erst ‚Juwel', auch wohl ‚Perle', wie بَحْرِىّ. Letzteres Wort ist in sehr alter Zeit als ባሕርይ ins Äthiopische gekommen und wird nun auch zur Übersetzung von جَوْهَر in beiden Hauptbedeutungen gebraucht.

Der Herausgeber hat eine Reihe von Handschriften sorgfältig verglichen. Die wichtigste ist die sehr alte, ins 14. Jahrhundert zu legende Pariser Handschrift P. Ganz so hoch wie BEZOLD kann ich sie allerdings nicht schätzen. Sie zeigt schon alle die bekannten orthographischen Schwankungen, indem sie die Gutturale, die Zischlaute und nach Gutturalen die a-Laute nicht genügend unterscheidet. Auch hat sie manche wirkliche Fehler. Doch ist es eben wegen des hohen Alters der Handschrift durchaus zu billigen, daß BEZOLD ihre Lesarten vollständig gibt, alle orthographischen Kleinigkeiten eingeschlossen. Mit P ist die Handschrift C nahe verwandt und auch D, die leider nur für einen kurzen Abschnitt benutzt werden konnte.[1] Die Feststellung des Textes wäre ziemlich einfach, wenn PC(D) auf der einen und die übrigen Handschriften auf der anderen Seite durchweg scharf getrennte Gruppen bildeten; aber wenigstens zuweilen zeigen sich Einflüsse der ersten Gruppe auf die zweite. In den meisten Fällen sind die Lesarten der ersten Gruppe vorzuziehen; doch kann auch recht wohl die andere Gruppe, deren Archetypus ja älter als P gewesen ist, einmal gegen PC das Richtige haben. Und vereinzelte Lesarten von P oder von B haben zunächst nicht mehr Wert als vereinzelte Lesarten der anderen Kodizes. Allerdings

[1] Die aus der abessinischen Beute 1868 ins British Museum gekommene Handschrift wurde nach einigen Jahren dem König Johannes zurückgesandt. Vorher hatte WRIGHT den Abschnitt für PRAETORIUS kollationiert.

wird die Erkenntnis des Ursprünglichen oft noch dadurch erschwert oder unmöglich, daß verschiedene Abschreiber orthographische oder sonstige kleine, für den Sinn gleichgültige Veränderungen wie ‚er sagte ihm' für ‚er sagte' unabhängig voneinander angebracht haben können. Für den Urtext kommt am wenigsten in Betracht cod. A, aber dieser ist dadurch interessant, daß er den Wortlaut oft grammatisch oder sachlich verbessert, und zwar nicht eben selten ganz verständig.

Wie bereits angedeutet, scheint mir BEZOLD P für die Konstitution seines Textes etwas zu sehr bevorzugt zu haben. So hätte ich nicht gleich 1a 1 und sonst bloß auf dessen Autorität hin እግዚኣብሔር mit ኣ geschrieben und noch weniger mit P 1a 3 መንፈስ፡ ቅዱስ für das auch durch C bezeugte, sehr auffällige, aber gewiß ursprüngliche መ' ፡ ሥሉስ gesetzt. Daß auch A das gewöhnliche ቅዱስ gibt, beweist nichts. A verbessert auch 31a 7 das von allen anderen Handschriften gegebene ብንያስ nach den folgenden Stellen in ኢዮአስ; dem hätte der Herausgeber nicht folgen sollen. Denn ብንያስ፡ ወልደ፡ ዮዳሔ ist ja Βαναίας υἱὸς Ιωδαέ 1 Kg. 1, 8. Daß der Mann nachher ኢዮአስ genannt wird, ist eine Nachlässigkeit des äthiopischen Schriftstellers selbst; diese Inkonzinnität müssen wir im Texte lassen. Doch wie dem auch sei, bei der genauen Angabe der Varianten kann sich jeder Leser aussuchen, was ihm das Richtige scheint.

BEZOLD nimmt aber gewisse Klassen von Varianten in seinen Apparat nicht auf, immer abgesehen von P. Man braucht nicht jede Einzelheit in den S. XII f. dargelegten Grundsätzen für die Weglassung von Varianten zu billigen;[1] im ganzen muß man sein Verfahren für richtig halten. Er durfte sogar noch weiter gehen und, wo nicht ganz besondere Gründe dagegen sprachen, alle vereinzelten Lesarten weglassen, die nach streng kritischen Prinzipien dem Urtext nicht angehören können. Aber der, nicht immer richtige,

[1] So war meines Erachtens die Lesart von ABCLR 1a 15 nicht bloß anzugeben, sondern sogar in den Text zu setzen.

Satz superflua non nocent mag hier gelten. Daß die charakteristischen Verbesserungen von A verzeichnet werden, ist jedenfalls zu loben.

Die Übersetzung ist auch mir ein erwünschtes Hülfsmittel des Verständnisses gewesen. Ich habe nur sehr wenige Stellen bemerkt, die ich anders übersetzen möchte. So muß es S. 131, 4 v. u. für ‚nach dem Lande Lābā' heißen ‚nach dem Lande Lābās', denn Lābā ist die Form der äthiopischen Bibel für Laban, was ja auch BEZOLD nicht entgangen ist; s. S. 65, 3 und den Index. Aber die erklärenden Anmerkungen wünschte ich etwas zahlreicher. Freilich ist nicht zu verlangen, daß alle Rätsel, die der Text uns aufgibt, gelöst werden. Besonders bleiben viele Namen dunkel, sei es, daß sie von dem Äthiopen selbst in falscher Gestalt übernommen, sei es, daß sie überhaupt rein willkürlich gebildet worden sind. So vermag ich einige von den Namen der zwölf Länder, über welche die Kinder Israels herrschen (nach Gen. 25, 13—15), 109a unten nicht zu deuten, während z. B. መከ und ምርን[1] ziemlich sicher مَكّه und مدينه (ohne Artikel) sind.

In der Einleitung erhalten wir noch den arabischen Text und die Übersetzung einer Erzählung von Salomo, der Königin des Südens und ihrem Sohne, deren enger Zusammenhang mit dem Kebra Nagast auf den ersten Blick deutlich ist. Sie weicht jedoch von dem, was das Buch berichtet, in einigen, zum Teil nicht unwesentlichen, Zügen ab. So hat die Königin hier einen Ziegenfuß, der erst, als sie vor Salomo erscheint, durch die Berührung mit einem wunderbaren Holz plötzlich zu einem Menschenfuß wird. Der Königsohn entführt die Bundeslade in stillem Einverständnis mit dem Vater. Um das Geheimnis zu wahren, läßt jener alle bei der Herstellung der falschen Lade beschäftigten Arbeiter umbringen.[2] Man könnte deshalb vermuten, daß diese Erzählung mit dem Kebra Nagast nur eine gemeinsame Quelle hätte, nicht ihr selbst entstammte.

[1] Das dürften die best beglaubigten Formen dieser beiden Namen sein.

[2] Der Erzähler findet das offenbar ebensowenig anstößig wie den Raub und die Täuschung selbst.

Doch spricht besonders die starke Betonung der Lade nebst mehreren Einzelheiten in dem Bericht über ihre Wegführung für die Annahme direkter Abhängigkeit. Der Erzähler hat also wohl nur dies und jenes aus sonstigen Geschichten übernommen und anderes aus eigener Erfindung geändert. Wahrscheinlich hatte er aber nicht das äthiopische Buch, sondern dessen arabisches Original vor sich.[1]

In der Behandlung des arabischen Textes ist BEZOLD etwas zu zaghaft verfahren. Es war nicht nötig, fraglos richtige Ergänzungen diakritischer Punkte anzugeben und die Vulgarismen und offenen Verstöße gegen die Grammatik als solche durch ‚so Cod.' zu bezeichnen. Solche aber gar zu verbessern, wie er es meistens getan hat, halte ich für unrichtig. Der Verfasser war z. B. nicht sicher im Gebrauch der Akkusativendung ـًا, die er doch als einen Schmuck feiner Sprache ansah; daß BEZOLD weiß, wo diese Endung stehen und nicht stehen oder wo es ون, nicht ين heißen muß, brauchte er nicht zu dokumentieren.[2] Mit احدًا für احد XLVI, 1. XLVII, 22 hat es wohl noch seine besondere Bewandtnis; der Verfasser wird hier die, natürlich unflektierbare, Dialektform *ḥadā* oder *ḥadan*[3] vor Augen gehabt haben, die allerdings aus *aḥadan* entstanden ist. Zwar können wir, wie fast immer bei solchen Texten, nicht wissen, welche Abweichungen von den Regeln der Schriftsprache auf Rechnung des Verfassers, welche auf Rechnung der Abschreiber kommen, aber am sichersten hält man sich im Zweifelsfalle an die Handschrift; großes Unrecht tut man jenem damit gewiß nicht.

Im übrigen schlage ich folgende Verbesserungen, resp. Wiederherstellungen des Überlieferten vor: XLV, 2 wohl يتهاونوا. — XLVII, 15

---

[1] Schwierig zu erklären ist aber, daß in der jüngst von LITTMANN (*Bibliotheca abessinica* I) herausgegebene Tigrē-Legende, die auf das Kebra Nagast zurückgeht, der Zug mit dem Tierfuß (da ist's eine Eselsferse) ebenfalls vorkommt.

[2] Solche halbgebildete Autoren stehen der arabischen Schriftsprache etwa so gegenüber, wie Gregor von Tours der lateinischen. Sie haben, wie dieser, eine Ahnung von grammatischen Regeln, wissen sie aber nicht richtig zu gebrauchen, weil sie in ihrer Umgangssprache nicht mehr angewandt werden können. Reine Vulgärsprache schreiben sie aber durchaus nicht.

[3] LÖHR, *Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem* § 16.

اتيتى. — XLIX, 18 und L, 17 تجنا (= تَجَنَّى). — XLIX, 18 dann wohl وان تقاضى. — L, 3 behalte ich ابواب bei; gemeint sind die Stadttore als Beratungsort der Ältesten, vgl. z. B. Ruth 4, 11. — L, 9 möchte ich عنه ebenfalls verteidigen; jüngere Dialekte werfen عن und على gern zusammen.[1] — مرتمريم = ܡܪ̈ܬܝ ܡܪܝܡ LI, 14 zu verändern, liegt kein Grund vor. — Auch ist es kaum zulässig, besserem Wissen zu lieb LI, 18 مارمارى = ܡܪܝ ܡܪܝ (sive ܡܪܝ ܡܐܪܝ) St. Mari in بارمناس Παρμενᾶς zu ändern.

Sprachlich neu war mir مذلول ‚gedemütigt‘ LI, 10; das transitive ذلّ verzeichnet allerdings DOZY. — Auffallend ist die Vokalisation رَخ XLIV, 7 für den bekannten Wundervogel, der nach dem Qāmūs رُخ heißt,[2] in Übereinstimmung mit der wohl durch GALLAND zu uns gekommenen Aussprache.

BEZOLD hat sich durch die Herausgabe dieses Werkes ein neues großes Verdienst erworben. Der Mitarbeit GUIDIS gebührt hohe Anerkennung. Besonders dankbar müssen wir noch der Bayerischen Akademie sein, daß sie dies umfangreiche Werk, dessen Herstellung recht kostspielig war, als einen Teil ihrer Abhandlungen hat erscheinen lassen.

Der äthiopische Text ist fast ohne alle Druckfehler, ein glänzendes Zeugnis für BEZOLDS und GUIDIS Sorgfalt bei der Korrektur der Druckbogen. Die ganze Ausstattung ist vortrefflich.

Straßburg i. E. TH. NÖLDEKE.

RICHARD GARBE, *Die Bhagavadgîtâ*, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig 1905, H. HAESSEL, Verlag.

Das vorliegende Buch von R. GARBE ist nach meiner Überzeugung epochemachend für unser Studium der Bhagavadgîtâ. Es fördert zugleich nicht unwesentlich unsere Einsicht in die Geschichte

[1] So finde ich صلّى عن im koptisch-arabischen Synaxar, ed. BASSET 1, 264 [50], 6, 8, 10 ganz wie in unserer Erzählung.

[2] Damīrī gibt keine Vokalisation. Lisān hat das Wort nicht.

der Kṛishṇa-Verehrung und bietet an einem bestimmten Punkte einen nicht unwichtigen Beitrag zur Kenntnis der Entwicklung des Mahâbhârata-Textes. Die Vertrautheit GARBES mit der indischen Philosophie und speziell den Sâṃkhya-Yoga-Lehren, im Verein mit seinem außergewöhnlich klaren, nüchternen, kritischen Urteil befähigten ihn in ganz hervorragender Weise, eine Frage aufzuhellen, an der sich schon mancher vergeblich abgemüht hat: die Frage nach der Entstehungsgeschichte der Bhagavadgîtâ, nach ihrem philosophischen und religiösen Gehalt und dem Verhältnis der in ihr vorgetragenen, vielfach einander widersprechenden Lehren. Diese Widersprüche waren es, welche vor allem eine Aufklärung verlangten, und GARBE hat Recht, wenn er zu diesem Ende den Hinweis darauf für ungenügend hält, daß hier ja nicht ein schulmäßiger Philosoph, sondern ein Weiser, ein Dichter aus der Fülle der Begeisterung heraus rede. Die Widersprüche sind zu hart, um sich so erklären zu lassen. Sie müssen tiefer begründet sein.

Es mag vielleicht manchem, wie dem Schreiber dieser Zeilen, schon früher der Gedanke gekommen sein, daß der springende Punkt hier am Ende in einer vedantistischen Überarbeitung eines ursprünglich auf Sâṃkhya-Yoga-Lehren basierten, den Kṛishṇa verherrlichenden Gedichtes zu suchen sei. Das lag nicht so fern angesichts der Tatsache, daß die Sâṃkhya-Yoga-Lehren von dem Verfasser des Gedichtes deutlich ein Mal über das andere mit Namen genannt, vorgetragen und als höchste Weisheit verherrlicht werden, wie auch angesichts der weiteren Tatsache, daß im Laufe der Zeit die vedantistischen Lehren sich mehr und mehr ausbreiten und zu einer Art indischen Gemeingutes werden. Doch von solch einer Vermutung bis zu dem klar und scharf geführten Beweise, daß es sich tatsächlich so verhalte und von diesem Gesichtspunkte aus alle Unklarheiten sich auflösen und verschwinden, ist ein weiter und schwieriger Weg. Und wir sehen ja, daß unter den bisher obwaltenden Umständen, bei dem bis auf GARBE noch durchaus ungeklärten Stande der Bhagavadgîtâ-Kritik, sich auch Ansichten ganz anderer Art hervorwagen und behaupten konnten — behaupten freilich

nur darum, weil man ihnen nicht energisch kritisch auf den Leib rückte. So z. B. die der GARBE'schen direkt entgegenstehende Ansicht von HOLTZMANN, der allerdings auch eine Überarbeitung annimmt, eine ältere und eine jüngere Bhagavadgîtâ unterscheidet, die ältere Bhagavadgîtâ aber für eine pantheistische, philosophisch-poetische Episode des alten Mahâbhârata erklärt, welche späterhin eine vischnuitische (d. h. krischnaitische) Umarbeitung erfahren hätte. So auch die Ansicht von DAHLMANN, der in der Bhagavadgîtâ eine ältere Form der Sâṃkhya-Philosophie entdeckt zu haben glaubte. BÖHTLINGK vermochte nur als Philologe an der Besserung des Textes im sprachlichen Detail zu arbeiten. Eine tiefer greifende Kritik mußte er als Desiderium einem Kenner der indischen Philosophie überlassen. In all diese Unklarheit Licht gebracht und die wesentlichsten Fragen endgültig gelöst zu haben, ist das große Verdienst, welches nach meinem Dafürhalten nunmehr GARBE wird zuerkannt werden müssen.

Eine besonders überzeugende Kraft scheint mir darin zu liegen, daß GARBE neben die sehr einleuchtenden Ausführungen seiner ‚Einleitung' den Text der Bhagavadgîtâ in Übersetzung stellt und an diesem gewissermaßen die Probe auf die Richtigkeit des Exempels macht, indem er es versucht, die wahrscheinlich später eingeschobenen vedantistisch gefärbten Verse und Verspartieen auszuscheiden, durch Kenntlichmachung derselben vermittelst kleineren Druckes. So fällt, was er für jünger, was für älter hält, alsbald in die Augen und läßt sich gut prüfen. Und es ist überraschend, wie verhältnismäßig leicht und glatt diese Operation gelungen ist. Gewiß kein schlechtes Zeugnis für die Richtigkeit der Voraussetzung. Natürlich wird man im einzelnen hie und da anderer Meinung sein können und es ist auch von vornherein wahrscheinlich, daß der vedantistische Interpolator nicht überall einfach interpolierte, sondern vielfach auch die Umgebung der Interpolation passend umgestaltete und derselben gewissermaßen assimilierte, daher die Rechnung nicht überall ohne Rest aufgehen kann. Aber im ganzen hat sich die Scheidung der älteren und der jüngeren Stücke, wie gesagt, überraschend gut

durchführen lassen, und das ist die beste Stütze der Theorie. Garbe darf mit Genugtuung darauf hinweisen (p. 16), daß durch seine Ausschaltungen nirgends eine wirkliche Lücke im Text entsteht, vielmehr an verschiedenen Stellen der unterbrochene Zusammenhang wieder hergestellt wird.

Die ältere, ursprüngliche, noch nicht vedantisierte Bhagavadgîtâ entstammt nach Garbes überzeugenden Ausführungen derjenigen Periode der indischen Religionsgeschichte, in welcher die Verehrung des Kṛishṇa aus ihrer anfänglich mehr lokalen und sektarischen Bedeutung herausgetreten und allgemein brahmanisch geworden, von den Brahmanen, zu denen sie von Hause aus sogar in einem ziemlich scharfen Gegensatz stand, aufgenommen und ihrem System eingefügt und assimiliert war, auf dem Wege der Identifizierung des Kṛishṇa mit Vishṇu. Die Verehrung dieses Kṛishṇa-Vishṇu erhält nun in echt indischer Weise ein philosophisches Fundament in den vereinigten Sâṃkhya-Yoga-Lehren, und das ist der Standpunkt der ursprünglichen Bhagavadgîtâ. Allerdings steht das Bild des Gottes auf diesem philosophischen Sockel keineswegs so fest und sicher, daß man nicht deutlich merkte, Bild und Sockel gehörten eigentlich nicht zusammen. Indessen sie sind nun einmal zusammengebracht und eins ist auf dem andern, so gut es eben ging, befestigt, um in einer späteren Periode dann noch die Glorie der Vedantisierung zu erhalten und in der bengalischen Beleuchtung der All-Einslehre zu strahlen. Ursprünglich aber war Kṛishṇa etwas ganz anderes gewesen. Kṛishṇa-Vâsudeva, der Sohn der Devakî, der nicht ohne Not von dem Kṛishṇa Devakîputra der Chândogya-Upanishad getrennt werden darf, war vermutlich von Hause aus der Stifter einer monotheistischen Religion im Gangeslande, zunächst unter seinen Stammesgenossen, den Yâdavas. Er gehörte ohne Zweifel dem Kriegerstande an, stand im Gegensatz zu den Brahmanen, ihrem Opferwerk, ihren Veden, ihrer polytheistischen Religion, und betonte in der von ihm gestifteten Lehre aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an in kräftiger Weise das moralische Moment, das pflichtgemäße, uninteressierte Handeln, ein Zug, der an der Bhâgavata-Lehre in unserem Gedicht

so überaus charakteristisch hervortritt. Gerade zu diesem Zuge würde auch der Zusammenhang, in welchem die Chândogya-Upanishad den Kṛishṇa Devakîputra erwähnt, sehr gut stimmen, da er dort als Schüler eines Lehrers hoher moralischer Grundsätze auftritt. Er war aber auch, wie das Epos uns lehrt, ein kriegerischer Held und Führer seines Volkes. Nach seinem Tode ist er dann offenbar vergöttlicht und mit dem einen Gotte, welchen er bekannte und lehrte und welchen seine Anhänger, die Bhâgavatas, den Erhabenen, Bhagavant, zu nennen pflegten, identifiziert und als der eine, alleinige Gott verehrt worden.

Dieser sehr plausiblen Ansicht von GARBE, die mit allen historischen Tatsachen aufs beste stimmt, steht die solare Theorie von SENART gegenüber, der in Kṛishṇa ebenso wie in Buddha einen alten Sonnenheros erkennen will. Sie wird sich ebensowenig aufrecht halten lassen, wie die SENART'sche Buddha-Theorie. Sonnenmythen sind erst dadurch mit Kṛishṇa in Zusammenhang gekommen und auf ihn übertragen worden, daß man ihn mit Vishṇu, einem alten Sonnengotte, identifizierte. Erst dadurch und also erst später, in der Periode der Brahmanisierung des Kṛishṇa. Dann sind sie allerdings fest mit ihm verwachsen, und es erscheint jetzt als die Hauptaufgabe einer auf die Person des Kṛishṇa gerichteten Kritik, festzustellen, was an ihm dem Menschen und Religionsstifter, was dem alten, mit diesem identifizierten Sonnengotte von Hause aus angehört. Mir will es fast scheinen, als ob GARBE geneigt ist, dem ersteren etwas mehr zuzuteilen, als ihm vielleicht zukommt, doch kann ich diese Bemerkung hier nicht begründen, da hierzu eine weitläufige Auseinandersetzung notwendig wäre.

Noch in einer anderen Beziehung bin ich nicht imstande, GARBES Urteil ganz beizustimmen. Ich glaube, daß er den poetischen Wert der Bhagavadgîtâ, wie sie uns nun einmal vorliegt, erheblich unterschätzt. Er steht freilich mit seinem abfälligen Urteil nicht ganz allein. Auch BÖHTLINGK und HOPKINS äußern sich etwas geringschätzig, wenn auch weniger scharf wie GARBE, und überhaupt ist der Bhagavadgîtâ gegenüber eine gewisse Ernüchterung bei uns

nicht zu verkennen. Mir scheint die Stimmung, gegenüber der früher vorherrschenden kritiklosen Schwärmerei, jetzt schon in das entgegengesetzte Extrem zu gehen. Was poetische Bedeutung und begeisternde Kraft der Bhagavadgîtâ anbelangt, möchte ich doch dem Urteil eines Wilhelm v. Humboldt auch heute noch mehr Gewicht beimessen als demjenigen der genannten ausgezeichneten Indologen. Seine enthusiastischen Äußerungen in dieser Richtung sind bekannt und sie scheinen mir um so mehr zu bedeuten, als Humboldt fraglos ein durchaus kühler, kritischer Kopf und nichts weniger als ein Schwärmer war. Aus meiner eigenen Erfahrung muß ich bezeugen, daß, so oft ich auch die Bhagavadgîtâ im Urtext oder auch in der Übersetzung, mit meinen Schülern oder Freunden las, die fortreißende, begeisternde Kraft des Gedichtes sich immer wieder bewährt hat. Und die Aufdeckung so mancher unleugbarer Mängel und Schwächen desselben ist nicht imstande diese Wirkung zu zerstören. Die Rolle, die das Gedicht seit bald zweitausend Jahren in Indien spielt, die Verehrung, die es dort schon so lange genießt, der Stolz und die Begeisterung, mit welchen auch heute noch Jungindien gerade auf diesen Text hinweist und ihn gegen das christliche Evangelium ausspielen möchte, erklären sich doch wohl vornehmlich durch die poetische Kraft desselben. Wenn es sich um ein konsequentes, fest geschlossenes System handelte, da liefe so manches andere indische Werk der Bhagavadgîtâ den Rang ab, da diese ja dem Angriff gar manche Blöße bietet. Es muß schon in anderer Richtung etwas Großes und Ungewöhnliches in ihr liegen, wenn sie trotz dieser Mängel fort und fort so gewirkt hat und noch wirkt. Neben dem religiösen Moment kommt da doch wohl nur das poetische in Betracht.

Die Zeitbestimmung Garbes, nach dessen Ansicht die ursprüngliche Bhagavadgîtâ aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Chr., die Umarbeitung aus dem 2. Jahrhundert nach Chr. stammt, ist zwar nicht unbedingt zwingend, hat aber doch recht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Auch hier operiert er mit klaren, plausiblen Argumenten. Hoffentlich gibt sein inhaltreiches, für ähnliche Unter-

suchungen mustergültiges Buch auch der im Fluß begriffenen Mahâbhârata-Kritik einen neuen, fördernden Anstoß.

L. v. Schroeder.

Texte zur arabischen Lexikographie, nach Handschriften herausgegeben von Dr. August Haffner, Privatdozent an der k. k. Universität Wien. Leipzig, Otto Harrassowitz 1905.

Dr. Haffner hat uns in diesen Texten eine köstliche Gabe geschenkt. Sie enthalten drei lexikographische Abhandlungen, von welchen die erste den berühmten Ibn as-Sikkīt, die zwei anderen seinen noch viel berühmteren Lehrer al-Aṣmaʿī zum Verfasser haben. Die erste (S. 1—65) hat die arabischen Wörter zum Gegenstand, in denen ein Wurzelbuchstabe mit einem anderen wechselt. Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Wechsel von *n* und *l*, im zweiten mit dem von *b* und *m* usw. In einem Appendix gibt er jene Wörter, welche durch den Zusatz von einem *m* oder einem *n* eine Wurzelerweiterung erlangt haben. Die Gewährsmänner werden in der Regel genannt und viele Belege aus den alten Dichtern und aus der Überlieferung angeführt. Vollständigkeit ist vielleicht nicht bezweckt, jedenfalls nicht erreicht. Es ist aber ein sehr nützliches Buch, aus welchem viel zu lernen ist, auch was die alten arabischen Dialekte betrifft. Die Handschrift, nach welcher Dr. Haffner es herausgegeben hat, befindet sich in Konstantinopel.

Die zweite Abhandlung besteht eigentlich aus zwei verschiedenen Redaktionen von Aṣmaʿīs Schrift über die Kamele, von welcher die reichhaltigere (S. 66—136) nach mehreren Handschriften (Konstantinopel, Kopenhagen, Bagdad), die andere (S. 137—157) nach der alten und wertvollen Wiener Handschrift ediert ist, aus welcher schon einige Abhandlungen herausgegeben sind. Über das Verhältnis zwischen beiden spricht Dr. Haffner ausführlich in seiner Einleitung. Für das Verständnis der alten Dichter, die in der Kamelzucht erwachsen waren, ist diese Arbeit Aṣmaʿīs von großem Gewicht. Ich habe sie leider noch nicht lesen können.

Die dritte Abhandlung ‚Über den Körperbau des Menschen' ist nach der Wiener Handschrift ediert. Ich habe sie nur flüchtig durchnehmen können. Sie liefert, wie der Herausgeber bemerkt, einen interessanten Beleg für die verhältnismäßig große anatomische Kenntnis der alten Wüstenbewohner. Auch Aṣma'īs Abhandlungen strotzen von Dichterstellen. Oft sind diese anonym zitiert, aber fast immer hat Dr. HAFFNER, dabei von seinem Freunde GEYER unterstützt, die Namen der Dichter in eckigen Klammern beigegeben, wofür wir ihm großen Dank schulden.

Die Ausgabe ist vortrefflich. Ich habe beim Lesen nur sehr wenige Verbesserungsvorschläge am Rande notiert, die ich hier folgen lasse:

S. ٤, 16 الدَّخَلُ l. الرَّجُلُ.

S. ٥, 18 l. جائز ohne و. — Z. 19 أَصَيْلَانًا l. أَصَلَانًا.

S. ٦, 17 وجوفيا وسمكا. Da جوفي eine Art Fische ist, ist die Lesart وكنعدا für وسمكا gewiß vorzuziehen.

S. ٧, 8 vielleicht ولم نُعَرِّفها zu lesen.

S. ١٢, 21 l. ابو العاج ohne Tashdīd. Sehr bekannt ist mit dieser Kunja ابو العاج السَّلَميّ.

S. ١٧, 13 الكلام scheint ein Schreibfehler für المكان.

S. ٢٨, 14 l. المُطْعِمون und in der Anm. S. 14 المطعمان.

S. ٢٩, 14 بوارا ist wohl Schreib- oder Druckfehler für نوارا.

S. ٣٢, 14 l. تَعَجَّبَ.

S. ٣٣, 5 يفرّق. Ich möchte يَفْرَقُ lesen: ‚von dem er fürchtet, daß es dem Magen der Kinder schaden könne.' — Z. 6 l. فتُطْعِمَهم. — Z. 8 l. vermutlich نقول für يقول. Diese Stelle ist mir aber nicht ganz klar.

S. ٣٥, 13. Wahrscheinlich ist واللِّثَا ohne Hamza zu lesen und [من] zu tilgen, so daß لِثَي الثمام als erklärende Apposition zu fassen ist.

S. ٣٧, 16. Auch hier braucht بهذا اللحم (eher noch من هذا) nicht eingeschaltet zu werden.

S. ٤٣, 12 ويُحَقَّفُ ist wohl Druckfehler für ويجقّف, wie auch S. ٥١, 6 ويُرَى für ويُرْوِي.

S. ٥٤, 12 أحرَبْنِي l. احْرَنْبَي.

S. ٦٦, 9 l. فَتَعْرُكُكُمْ. — Z. 17 l. vermutlich ولم نَعْرِفْ.

S. ١٥٨, 10 l. وعلقةٌ مثلُها ومضغةٌ مثلُها.

S. ١٥٩, 1 l. الصبيُّ (Druckfehler).

S. ١٦٠, 2 l. فأَمَّا. — Z. 7 ist der vorletzte Buchstabe von رطبا unpunktiert.

S. ١٧٠, 6 ist wohl براس الحيَّة zu lesen, dagegen الجسم nach الخفيف zu setzen. ضَرْبُهُ muß hier als n. a. vom intrans. ضرب = اضطرب Beweglichkeit bedeuten. — Z. 14 eher سُدَّ سمْكَ (Imperat.) zu lesen.

S. ١٧٧, 4 أُبِيتُ ist doch gewiß falsch für أُتَيْتُ. Es ist unbegreiflich, wie Aṣma'ī die erstere Lesart hat zulassen können.

S. ١٨٣, 1 l. الوَدْقة wegen des folgenden مخفَّفة, das hier, wie oft, gegenüber محرَّكة steht, wie umgekehrt (S. ٢١٩, 8, ٢٢٢, 15) مثقَّل = محرَّك ist. Ebenso wird S. ١٥٩, 1 خفيف gebraucht. Es ist aber auch möglich, daß nach الوَدْقة ausgefallen ist والوَدَقة; im Lisān findet man beide Formen. — Z. 20 l. مُشَرَّبَة.

S. ٢٢٧, 17 ist عُمَرو Druckfehler für عُمَر.

Druckfehler gibt es außer diesen recht wenige, was besonders hervorzuheben ist, da der Satz dieser ganz vokalisierten Texte besonders schwierig war. Ich habe einige Stellen notiert wo ﺫ statt ﺫٍ steht: S. ٤٢, 18, ٥٥, 21, ٦٥, 2, ١٧٥, 4, ١٨٤, 19 und mehrmals in يقال. Dem Buche sind Indizes der behandelten Wörter, der Dichter und der Reime der zitierten Verse beigegeben. Die ganze Arbeit ist ausgezeichnet.

Leiden. M. J. de Goeje.

Hermann Oldenberg, *Vedaforschung*. Stuttgart und Berlin 1905, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. 115 Seiten 8°.

Ein Rückblick und ein Ausblick soll diese neueste Schrift des verdienten Forschers sein. Er verfolgt den Gang, den die Vedaforschung seit den Tagen Roths genommen bis auf die *Vedischen Studien* von Pischel und Geldner und die *Vedische Mythologie* von

HILLEBRANDT. Doch soll dieser Rückblick nur den Zweck haben, ‚das Verständnis der gegenwärtigen Lage unserer Forschungen und damit, wenn es sein kann, auch ihrer Zukunft zu erschließen'. Und zwar behandelt der Verfasser nicht nur die vedische Wortforschung und die Vedaphilologie im engeren Sinne, sondern auch die Fragen der vedischen Religion und Mythologie. Da aber die Geschichte der Vedaforschung im wesentlichen die Geschichte eines Streites um Grundprinzipien und Methoden ist und der Verfasser selbst seit Jahren als einer der eifrigsten Forscher an diesem Streite mit beteiligt war, nimmt natürlich die Polemik in der vorliegenden Schrift einen breiten Raum ein. Die Spitze dieser — es braucht kaum gesagt zu werden, stets in vornehmstem Tone geführten — Polemik ist gegen die Verfasser der *Vedischen Studien* und, was die Mythologie anbelangt, gegen HILLEBRANDT gerichtet. Am schlechtesten kommt bei OLDENBERG Sāyaṇa weg. Für das richtige Verständnis des Veda stellt der Verfasser geradezu als erste Forderung die auf, ‚daß wir der Versuchung widerstehen, dem Irrlicht der Erklärungen Sāyaṇas und seiner Genossen zu folgen' (S. 45). OLDENBERG weist auf die theologischen und mystischen Phantastereien und etymologischen Spielereien der Brāhmaṇas hin und fragt: ‚Ging nun neben der Überlieferung dieses Schlages — wenn man das Wort Überlieferung hier überhaupt brauchen will — ein zweiter Strom andersgearteter, besonnenerer Tradition einher?' (S. 23.) OLDENBERG verneint die Frage. Aber ich glaube doch, daß wir aus den Brāhmaṇas nicht allzu viel schließen dürfen. Gewiß hat man die Hymnen zur Abfassungszeit der Brāhmaṇas nicht mehr ganz verstanden, aber anderseits beweisen nicht alle phantastischen Deutungen und Mißdeutungen von Vedastellen, daß man von der richtigen Erklärung derselben keine Ahnung gehabt habe. Was wird nicht alles von den Theologen des Talmud aus Bibelstellen herausgelesen und in sie hineingedeutet, ohne daß wir deshalb annehmen dürften, daß diesen Theologen das sprachliche — lexikalische und grammatische — Verständnis der Bibel gefehlt habe? Theologen deuten, legen unter, sie wollen gar nicht erklären oder auslegen. In Indien finden

wir aber neben den theologischen Deutungen der Brāhmaṇas doch auch den Versuch einer ‚wissenschaftlichen‘ — so wissenschaftlich als man eben damals sein konnte — Auslegung der Vedatexte bei Yāska und seinen Vorgängern. Diese und ihre Nachfolger bis auf Sāyaṇa wollen (mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln) den Veda erklären; sie wollen nicht irgend etwas beweisen, wie die Theologen der Brāhmaṇas, sondern in den Sinn der Texte eindringen, wie wir es wollen. Dabei irrten sie oft, weil ihnen nicht die Mittel der Exegese zu Gebote standen, über welche wir heute verfügen. Dagegen hatten sie etwas, was wir nie in dem Maße haben können, wie sie: indisches Denken und indisches Fühlen. An eine Überlieferung, die bis auf die Dichter der Hymnen zurückgeht, glauben wohl auch PISCHEL und GELDNER nicht, aber an eine Tradition der Vedaexegese, die Sāyaṇa mit Yāska und diesen mit seinen (von den Hymnendichtern immerhin noch sehr weit entfernten) Vorgängern verbindet, wird man doch glauben können. An eine solche Tradition wird man bei den *sampradāyavidaḥ*, von denen Sāyaṇa spricht (vgl. *Vedische Studien* I, p. XI), zu denken haben. Aber selbst wenn wir jeden Gedanken an eine tatsächliche Überlieferung preisgeben, so sind Sāyaṇa und seine Vorgänger doch schon als Inder oft in der Lage, das Richtige zu treffen, wo der Europäer leicht irregehen kann. Es ist übrigens bezeichnend, daß ROTH, der Sāyaṇa ungefähr so wie OLDENBERG geschätzt, d. h. unterschätzt hat, im ‚Petersburger Wörterbuch‘ doch die Erklärungen Sāyaṇas anführt, wo er nichts anderes zu raten weiß. Und ich glaube, daß Sāyaṇa immerhin unter den Vedaexegeten, die in die Irre gegangen sind — und das sind sie ja alle mehr oder minder — gehört zu werden verdient und das Licht seiner Erklärungen nicht immer ein ‚Irrlicht‘ ist.

Nicht gerecht ist OLDENBERG meiner Ansicht nach auch den Arbeiten LUDWIGS geworden (S. 10). In mehr als einer Beziehung war LUDWIG ein Pfadfinder und ein Bahnbrecher auf dem Gebiete der Vedaerklärung. Er war der erste, der die dem Rigveda am nächsten stehende übrige Vedaliteratur — die Saṃhitās des Yajur-

veda und Atharvaveda, die Brāhmaṇas und die Sūtras — für die Vedaexegese gründlich ausgenutzt hat. Und was Oldenberg S. 46 verlangt, hat Ludwig bereits zum großen Teil getan, insbesondere was die Berücksichtigung der vedischen Ritualliteratur und die Forderung ‚den Rigveda selbst zum Sprechen zu bringen' betrifft.

Die zweite Hälfte des Buches, welche sich mit Religion und Mythologie beschäftigt, kann als eine Ergänzung zu des Verfassers ‚Religion des Veda' angesehen werden. Er nimmt hier Stellung zu den neueren Forschungen Hillebrandts und verteidigt die von ihm früher aufgestellten Ansichten. Besonders sei auf die Ausführungen über die Gottheiten von der Art des Savitar ‚Antreiber' und die lehrreichen und auch überzeugenden Bemerkungen über Bṛhaspati und Brahman (S. 81, 86 ff.) hingewiesen.

Wertvolle Exkurse über *dhénā* und *suméka* und über einige Rigvedastellen, bei deren Erklärung methodische Fragen in Betracht kommen, bilden den Schluß der Schrift, welche als eine dankenswerte Ergänzung zu des Verfassers früheren Werken den Fachgenossen willkommen sein wird.

M. Winternitz.

Arthur Anthony Macdonell, *The Bṛhad-devatā* attributed to *Śaunaka*. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda, critically edited in the Original Sanskrit with an Introduction and seven Appendices, and translated into English with Critical and Illustrative Notes by —. Part i Introduction and Text and Appendices. Part ii Translation and Notes. Cambridge, Massachusetts Published by Harvard University 1904. (*Harvard Oriental Series* edited by Charles Rockwell Lanman. Vols. 5 and 6.)

Wenn in Zukunft ein Universitätslehrer seinen Schülern ad oculos demonstrieren will, wie eine Ausgabe eines Sanskrittextes beschaffen sein und wie sie nicht beschaffen sein soll, so braucht

er nur den in der *Bibliotheca Indica* erschienenen Text der Bṛhaddevatā von Rājendralāla Mitra mit der wirklich kritischen Ausgabe in der *Harvard Oriental Series* von Macdonell zu vergleichen. Dort ein tatsächlich unbrauchbarer, aus einer Anzahl von Manuskripten, über welche der Herausgeber keinerlei Aufschluß gibt, durch willkürliche Auswahl von Lesarten hergestellter Text, der durch Irrtümer des Herausgebers und durch Druckfehler noch schlechter ist, als er auf Grund der Manuskripte zu sein brauchte, während die in den Anmerkungen gegebene reichliche varietas lectionis gar keinen Wert hat, da das Verhältnis der benutzten Manuskripte zu einander nicht beachtet ist; hier ein durchaus zuverlässiger Text, wahrhaft kritisch herausgegeben auf Grund sorgfältiger Prüfung der Handschriften, deren Verhältnis zu einander genau festgestellt ist, und unter Heranziehung aller anderen, gerade hier so reichlich vorhandenen Hilfsmittel zur Herstellung des Textes. Die große Anzahl von Manuskripten, die Macdonell benützt hat, zerfällt in zwei Gruppen, welche zwei Rezensionen, eine längere und eine kürzere, darstellen. Der Herausgeber hält die längere Rezension für die ursprünglichere.[1] Etwa ein Fünftel des Inhalts der Bṛhaddevatā wird von Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa und der Nītimañjarī zitiert, und auch diese Zitate sind für die Herstellung des Textes ausgenützt worden, die Nītimañjarī auf Grund mehrerer von A. B. Keith, einem Schüler Macdonells, kollationierter Manuskripte.

Der Herausgeber hat sich aber nicht darauf beschränkt, uns diesen für die vedische und epische Literatur gleich wichtigen Text durch eine sorgfältige, den strengsten Anforderungen philologischer Kritik genügende Ausgabe zugänglich zu machen, sondern er hat auch durch eine literarhistorische Einleitung, eine sinngetreue Übersetzung und äußerst wertvolle Appendices alles getan, was nur zum

[1] Mir ist es aber doch sehr aufgefallen, daß die mit B bezeichneten (d. i. nur in der längeren Rezension vorkommenden) Verse und Verszeilen in der Regel weggelassen werden können, ohne im Zusammenhang irgendwie vermißt zu werden. Daß sie ‚the general impression of superfluous matter‘ machen, gibt auch Macdonell zu.

Verständnis des Werkes und seines Verhältnisses zur übrigen indischen Literatur beitragen kann.

Die Bṛhaddevatā steht ja zu zahlreichen Werken der vedischen Literatur — zur Ṛgveda-Saṃhitā, zum Naighaṇṭuka und Nirukta, zur Sarvānukramaṇī und anderen Anukramaṇīs, zum Ṛgvidhāna und zu den Itihāsas der Brāhmaṇas — in engster Beziehung. Darum sind namentlich die Appendices I (Index of Vedic Pratīkas cited in the Bṛhaddevatā), V (List of Passages from the Bṛhaddevatā cited in other Works) und VI (Relation of the Bṛhaddevatā to other Texts) überaus dankenswert. Macdonell weist nach und Appendix VI zeigt es uns deutlich, daß die Bṛhaddevatā später ist als Yāskas Nirukta, welches sie zitiert, und älter als die Sarvānukramaṇī, in der sie zitiert wird. Indem er Kātyāyana, den Verfasser der Sarvānukramaṇī, für identisch mit dem Verfasser des Śrautasūtra zum weißen Yajurveda und der Vājasaneyi-Anukramaṇī hält, glaubt er die Bṛhaddevatā zwischen 500 und 400 v. Chr. ansetzen zu können. Richtiger schiene es mir doch, wenn er sich darauf beschränkt hätte, die Bṛhaddevatā zeitlich zwischen Yāska und Kātyāyana zu setzen; denn das Hantieren mit Jahreszahlen ist bei der vedischen Literatur immer eine bedenkliche Sache und meiner Ansicht nach bis jetzt überhaupt nicht statthaft. Wer bürgt uns dafür, daß Yāska nicht älter als gerade 500 v. Chr. ist, und daß wir ‚die spätere Sūtraperiode' (was immer das bedeuten mag) ‚nicht später als die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.' datieren dürfen?

Ebenso scheint es mir etwas unvorsichtig, oder wenigstens unvorsichtig ausgedrückt, wenn Macdonell behauptet, daß das Mahābhārata zur Abfassungszeit der Bṛhaddevatā sich nur ‚in einem embryonischen Zustand' befunden haben könne. Das wäre nur dann richtig, wenn Macdonell unter ‚embryonischem Zustand' jedes von unserem jetzigen Epos verschiedene Mahābhārata verstehen wollte. Daß die Bṛhaddevatā älter als unser jetziges Mahābhārata ist, kann unbedingt zugegeben werden. Als Sammlung alter Itihāsastoffe steht die Bṛhaddevatā der vedischen Brāhmaṇa-Literatur unbedingt näher, als den brahmanischen Itihāsas, wie sie in unserem Mahābhārata

erzählt werden. Darum kann aber doch das eigentliche Epos, die Bardenpoesie, die Heldendichtung vom Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas, viel älter sein, als die dieser Dichtungsart ganz fernstehende Bṛhaddevatā. Es handelt sich ja ganz darum, was wir als ‚das Mahābhārata' bezeichnen und was MACDONELL unter ‚embryonischem Zustand' des Mahābhārata versteht. Es ist aber wichtiger, als es scheinen mag, sich hier ganz klar auszudrücken, gerade wenn man wie MACDONELL mit bestimmten Zahlen hantiert. Wenn er die Bṛhaddevatā genau zwischen 500 und 400 v. Chr. ansetzt, so sagt er damit auch, daß zwischen 500 und 400 v. Chr. ‚das Mahābhārata' noch nicht oder höchstens ‚als Embryo' existiert haben kann. Das ist aber eine Behauptung, die nur gelten kann, wenn man unter ‚Mahābhārata' nur unser jetziges Mahābhārata mit allen seinen heterogenen Bestandteilen samt allen Zusätzen und Nachträgen versteht. Ich habe die Itihāsas, welche die Bṛhaddevatā mit dem Mahābhārata gemein hat oder vielmehr in bezug auf welche die beiden Werke sich berühren — denn nur selten sind es ganz dieselben Geschichten —, genau verglichen und halte es für ebenso ausgeschlossen, daß die Bṛhaddevatā irgend etwas aus dem Mahābhārata entlehnt habe, als daß letzterem die Bṛhaddevatā als Quelle gedient haben sollte.[1]

Aber nicht nur für die treffliche Ausgabe und die außerordentlich wertvollen Beigaben verdient der Herausgeber unseren vollsten Dank, sondern auch für die ungemein praktische Anordnung der gegebenen Materialien. Wir finden im ersten Band nebst Einleitung und Appendices den schön gedruckten Text, in welchem die Verse, welche sich bloß in einer der beiden Rezensionen finden, durch vorgesetzte Buchstaben auf den ersten Blick kenntlich sind. Der zweite Band gibt dann zu jedem Vers eine sinngetreue Übersetzung, den ganzen kritischen Apparat und literarische Nachweise. Diese Art der Anordnung des Stoffes macht den Gebrauch des Werkes

[1] Siehe meinen Aufsatz ‚Bṛhaddevatā und Mahābhārata', der im nächsten Heft dieser *Zeitschrift* erscheinen soll.

recht handlich und bequem. So können wir denn auch Professor LANMAN, den verdienten Herausgeber der prächtigen *Harvard Oriental Series*, zu dieser wertvollen Bereicherung seiner Sammlung nur aufs herzlichste beglückwünschen.

M. WINTERNITZ.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1905 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Adler, Elkan Nathan, About Hebrew Manuscripts. Oxford, University Press; 1905.

Anatole. Zeitschrift für Orientforschung. Herausgegeben von Waldemar Belck und Ernst Lohmann. Heft 1: Die Kelischim-Stele und ihre chaldäisch-assyrischen Keilinschriften von Dr. Waldemar Belck. Mit 1 Karte und 3 Tafeln. Leipzig, Max Rüger, 1905.

Atti della Reale Accademia dei Lincei. Anno cccii. 1905. Roma, Accademia dei Lincei, 1905.

Bartholomae, Christian, Die Gatha's des Avesta. Zarathushtra's Bergpredigten übersetzt. Straßburg, K. J. Trübner, 1905.

Bevan, Anthony Ashley, The Naḳā'iḍ of Jarīr and Al-Farazdaḳ. Vol. i. Part i. Leiden, E. J. Brill, 1905.

Browne, Edward G., Ibn Isfandiyár's History of Ṭabaristán (Translation). E. J. W. Gibb. Memorial. Volume ii. Leiden, E. J. Brill, 1905. (London, B. Quaritch.)

Caland, W., De Literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigṛhasūtra. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel vi. N° 2.) Amsterdam, Müller, 1905.

Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the library of the India Office. Part vii, edited by Julius Eggeling. London, 1904.

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts of the British Museum by S. Margoliouth. Part ii. London, Brit. Museum, 1905.

Census of India, 1901, Vol. i, by H. H. Risley. Ethnographic Appendices. Calcutta, 1903.

Cimino, Alfonso, Vocabolario Italiano - Tigrai e Tigrai - Italiano. Roma, E. Loescher & Co., 1904.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Aethiopici: Ser. i, Tom. xxxi (textus et versio), Series ii, Tom. v, Pars i et ii (textus et versio), Ser. ii, Tom. xvii (textus et versio), Ser. ii, Tom. xxii (textus et versio), Ser. ii,

Tom. XXIII (textus et versio). — Scriptores Arabici: Ser. III, Tom. I (textus et versio). — Scriptores Syri: Ser. II, Tom. LXIV (textus), Ser. II, Tom. XCIII (textus et versio), Ser. III, Tom. IV, Pars I et II (textus et versio). Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904/5.

DERENBOURG, HARTWIG, Les opuscules d'un Arabisant. 1868—1905. Paris, CARRINGTON, 1905.

FERRAND, GABRIEL M., Un texte Arabico-Malgache du XVI[e] siècle, transcrit, traduit et annoté d'après les mss. 7 et 8 de la Bibliothèque Nationale. Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Tom. XXXVIII. Paris, G. KLINCKSIECK, 1904.

FLORENZ, K., Geschichte der japanischen Litteratur. 1. Halbband. (‚Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen', Bd. X.) Leipzig, C. F. AMELANG, 1905.

GARBE, RICHARD, Die Bhagavadgîtâ. Aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig, H. HAESSEL, 1905.

GIBB, E. J. W., A history of Ottoman Poetry, Volume IV, edited by EDWARD G. BROWNE. London, LUZAC & Co., 1905.

HAFFNER, AUGUST, Texte zur arabischen Lexikographie, nach Handschriften herausgegeben. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1905.

Hantes Amsorya. Jahrgang 1905. Wien, Mechitharisten, 1905.

HEYES, HERM. JOS., Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. I. Teil. Gen. Kapitel 12—41 inkl. Münster i. W., ASCHENDORFF, 1904.

Hiersemanns Handbücher, Bd. I: Die Architektur von Griechenland und Rom von W. J. ANDERSON und R. PHENÉ SPIERS. Lief. I. Leipzig, W. HIERSEMANN, 1905.

HOBEIKA, J., le Père, Rituel des offices et cérémonies en usage dans l'église Syro-Maronite. Première Partie. Beyrouth, 1905.

HOROVITZ, JOSEF, Spuren griechischer Mimen im Orient. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von FRIEDR. KERN. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1905.

Izvěstija obščestva archeologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě, Tom. XX. 4 i 5, 6. Universität zu Kasan, 1904.

JAHN, WILHELM, Über die kosmogonischen Grundanschauungen im Mānava-Dharma-Śastram, Inauguraldissertation Würzburg. Leipzig, DRUGULIN, 1904.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 25, Second Half; Vol. 26, First Half. New Hawen, 1904/5.

Journal, The American, of philology, edited by B. L. Gildersleeve. Vol. xxv, 3—4; Vol. xxvi, 1—2. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1905.

Jochelson, Waldemar, Essay on the grammar of the Yukaghir Language. (Reprinted from the Annals N. Y. Ac. Sci. Vol. xvi, Part ii, March 1905.)

Landberg, le comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. 2e vol.: Datînah. Première partie: Textes et traduction. Leiden, E. J. Brill, 1905.

List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts, purchased by order of government and deposited in the Śanskrit College Benares 1902. Allahabad, Government Press, 1904.

Littmann, Enno, Modern Arabic Tales. Vol. i: Arabic Text. (Part vi of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900 — under the patronage of V. Everit Macy, Cl. M. Hyde, B. Talbot B. Hyde, and J. N. Phelps Stokes.) Leiden, E. J. Brill, 1905.

Littmann, Enno, Semitic Inscriptions. (Part iv of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900.) New York, The Century Co. (William Heinemann: London.) 1905.

Littmann, Enno, Bibliotheca Abessinica, Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia. I. The legend of the queen of Sheba in the tradition of Axum, by the editor. II. The text of the Ethiopic version of the Octateuch, with special reference to the age and value of the Haverford Manuscript, by Dr J. Oscar Boyd. Leiden, E. J. Brill, 1905.

Macdonell, Arthur Anthony, The Bṛhad-Devatā attributed to Śaunaka, A summary of the deities and myths of the Rig-Veda. Critically edited in the original Sanscrit with an introduction and seven appendices, and translated into English with critical and illustrative notes. Part i: Introduction and Text and Appendices. Part ii: Translation and Notes. (Harvard Oriental Series. Edited with the cooperation of various scholars by Charles Rockwell Lanman. Vol. v, vi.) Cambridge, Massachusetts, published by Harvard University, 1904.

Al-Machriq, Revue catholique orientale bimensuelle. Jahrgang 1905. Beyrouth, 1905.

Marquart, J., Untersuchungen zur Geschichte von Eran. 2. Heft. (Schluß.) Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1905.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Herausgegeben vom Vorstande. Bd. x, Teil 1. Tokyo, 1905. (Berlin, A. Asher & Co.)

Nagel, Erasmus, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels, ethnographisch und geographisch beleuchtet. Wien und Leipzig, Carl Fromme, 1905.

Nicholson, Reynold A., The Tadhkiratu 'L-Awliyá (First part) of Shaykh

Farídu 'D-Dín 'Aṭṭár, edited in the original Persian, with preface, indices and variants. With a critical introduction by Mírzá 'L-Wahháb-I Qazwíní. (Persian Historical Texts, Vol. III.) Leiden, E. J. Brill (London, Luzac & Co.), 1905.

Oldenberg, Hermann, Vedaforschung. Stuttgart, Cotta, 1905.

Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients von Anton Baumstark. IV. Jahrg., 1. Heft. Rom, 1905.

Périer, Jean, Vie d'Al-Ḥadjdjâdj ibn Yousof (41—95 de l'Hégire = 661—714 de J. C.) d'après les sources arabes. (,Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques', Fasc. 151.) Paris, Bouillon, 1904.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. V, Vol. XIV. Roma, 1905.

Reuter, J. N., The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyana, with the commentary of Dhanvin, Part I. (Reprinted from the ,Acta Societatis Scientiarum Fennicae', T. XXV, Pars II.) London, Luzac & Co., 1904.

Siecke, Ernst, Indra's Drachenkampf. (Nach dem Rigveda.) Berlin, Weidmann, 1905.

Steinschneider, Moritz, Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften. I. Abteilung: Bibliographie der hebräischen Schriften. Frankfurt a/M, Kauffmann, 1905.

Linguistic Survey of India. Vol. II. Mōn-Khmēr and Siamese-Chinese Families (including Khassi and Tai). Compiled and edited by G. A. Grierson. Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part III. Specimens of the Kuki-Chin and Burma Groups. Compiled and edited by G. A. Grierson. Vol. VI. Indo-Aryan Family. Mediate Group. Specimen of the Eastern Hindi Language. Compiled and edited by G. A. Grierson. Calcutta, 1904.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap gevestigt te Amsterdam. Onder Redactie van A. L. van Hasselt, A. A. Beekmann, E. Heldring, J. F. Niermeyer en Joh. F. Snelleman. Tweede Serie. Deel XXII. N° 4. Leiden, E. J. Brill, 1905.

Vodel, Friedrich, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des Massoretischen Textes. Inauguraldissertation Leipzig. Leipzig, Drugulin, 1905.

Winternitz, M., Geschichte der indischen Litteratur. 1. Halbband. (,Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen', Bd. IX.) Leipzig, C. F. Amelang, 1904.

Zach, E. von, Lexikographische Beiträge. III. Peking, 1905.